

Università degli Studi Roma Tre



Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo

Corso di laurea in Filosofia

Tesi di laurea in
Storia della Filosofia Medievale

*Amore umano e amore cristiano
in sant'Agostino e san Tommaso d'Aquino*

Candidato

Fabio Massaioli

Relatore

Prof. Benedetto Ippolito

Anno Accademico 2015-2016

Indice

INTRODUZIONE	5
AGOSTINO D'IPPONA: AMOR - CARITAS - VERITAS	9
1. Fenomenologia dell'amore	10
2. L'amore nell'uomo	21
3. Amore e conoscenza nel libro VIII della Trinità	26
TOMMASO D'AQUINO: PASSIO - DILECTIO - INTELLECTUS	35
1. Le passioni e l'amore	37
2. L'appetito razionale	41
3. Amicizia e carità	46
LA NATURA DELL'AMORE	53
1. Prospettive sull'essere	53
2. Il cuore umano	58
3. Il vero amore	62
CONCLUSIONE	67
BIBLIOGRAFIA	71

Introduzione

Il desiderio che ha dato origine a questo lavoro è stato quello di muovere qualche passo verso la costruzione di una visione antropologica che abbia come punto di partenza la dimensione affettiva, che costituisce la prima esperienza e il tessuto fondamentale della vita dell'essere umano.

Riguardo al tema particolare degli affetti e dell'amore, la preoccupazione maggiore sembra essere quella di operare distinzioni: infatti la divisione classica di *eros*, *philia* e *agape*, o amore di concupiscenza, amore di amicizia e amore oblativo, è stata esasperata sia sul fronte di chi vorrebbe conservare l'*agape* ben distinta da qualunque altra forma di amore meno perfetto, sia sul fronte di chi vuole che sia l'*eros* a mantenere uno statuto privilegiato contro ogni forma di amore più spiritualizzante. Va perduta così quella qualità di fattore unificante dell'esperienza e dell'agire umano che il senso comune riconosce all'amore inteso in senso generico.

Questo può rappresentare un grande ostacolo allo sviluppo di un dialogo fecondo tra filosofia e vita quotidiana, tra filosofi e "gente comune". Infatti, se l'oggetto della filosofia si limita a un caso particolare, una specie di "stato di eccezione" dell'esperienza umana, non accessibile a tutti né da tutti desiderato, è inevitabile che le persone non riescano a riconoscersi nelle riflessioni filosofiche e finiscano per disinteressarsene completamente.

In questa prospettiva diventa particolarmente interessante la filosofia cristiana (e specialmente quella degli inizi, rappresentata da sant'Agostino d'Ippona, e il vertice della scolastica medievale, rappresentato da san Tommaso d'Aquino) che si trovò a confrontarsi direttamente con tutta l'originalità della proposta cristiana centrata sull'amore.

Dalla diffusione della fede cristiana comincia la fortuna del termine ἀγάπη, usato dai cristiani per indicare l'amore di cui parlava Gesù: comparso precedentemente nella traduzione dei Settanta dell'Antico Testamento, diventerà universalmente noto come l'amore cristiano. I secoli hanno sepolto lo spessore originario di questa parola. Se si chiede oggi quale sia la peculiarità dell'*agape* rispetto all'amore in senso lato, la risposta sarà quasi sempre "amore donativo" o "la più alta forma di amore", seguita da una spiegazione della radicale differenza fra l'amore cristiano e l'*eros* greco. Sono precisazioni correttissime ma, come ha osservato Reale, l'*agape* dovette riempire nella vita del cristiano il posto lasciato vuoto dall'*eros* pagano, perciò non può trattarsi semplicemente di *una cosa differente*¹.

Non sembra credibile, d'altra parte, che una parola adottata fin dai primissimi tempi delle comunità cristiane avesse bisogno di spiegazioni così complesse. E infatti, se si consulta un vocabolario greco, si trova subito che il verbo ἀγαπάω significa 'avere caro', 'amare affettuosamente', in generale riferito all'amore tra i familiari². Quindi, nella cultura greca, radicalmente diverso dall'*eros*, e tuttavia di comprensione immediata per chiunque. Ma questo è ancora più evidente nella traduzione latina: *caritas*; termine che per noi è se possibile ancora più oscuro, dato che per 'carità' in italiano si intende soprattutto la beneficenza. Ma la radice latina è *carus*, e la carità è l'affetto verso ciò che è caro, che sta a cuore. Perciò quando si chiede quale

¹ Secondo Giovanni Reale «lo spazio che l'*eros* greco occupava è proprio quello che l'*agape* cristiana viene ad occupare, amplificandone enormemente la dimensione, e imprimendo a quanto assorbe dell'*eros* un senso del tutto differente». Se esiste una differenza radicale fra *eros* e *agape*, non è vero che non esista fra i due alcun contatto. L'*eros* sarebbe desiderio, forza acquisitiva che tende al possesso definitivo del bene. L'*agape*, amore donativo, gratuito e disinteressato, assorbe e trasforma il desiderio di possesso in desiderio di amore. Anche questo desiderio, che rafforza l'amore e lo suscita nell'uomo in primo luogo, è dono di Dio. Si fa riferimento al dettagliato saggio di Reale sulla ricezione e il capovolgimento nel cristianesimo di alcuni concetti chiave del pensiero greco, in Agostino di Ippona, *Amore assoluto e "terza navigazione"*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi 1994

² Cfr. H. G. Liddel, R. Scott, *Greek-English lexicon*, 9ª edizione, Clarendon Press 1996, alle voci ἀγαπάω e ἀγάπη.

sia la differenza fra l'amore erotico e quello cristiano, la risposta più semplice sarebbe: l'amore cristiano è amore affettuoso, amore che prende a cuore; il che non esclude tutto quello che si è detto prima dell'*agape*, semmai lo implica in senso pedagogico, e cioè: esercitandomi nell'affetto per il prossimo, imparo ad amare gratuitamente.

Queste affermazioni potranno risultare sospette per chi sia preoccupato di mantenere una netta linea di separazione fra le passioni e la ragione, fra le emozioni e i sentimenti da una parte, e la libera volontà dall'altra. Ma come vedremo nelle prossime pagine, anche questa distinzione, per Agostino e per Tommaso, non è poi così netta come si tende a dipingerla. Per Agostino, a causa della sua particolare concezione in cui pensieri, desideri e azioni si influenzano reciprocamente in un complesso gioco di forze; per Tommaso, perché per lui la rigida distinzione di queste facoltà sul piano formale non implica in alcun modo la loro *incomunicabilità*, anzi la piena perfezione dell'uomo non si dà se non quando tutte queste facoltà, raggiunto il massimo della loro attività, si rivolgono in perfetto accordo al bene ultimo della creatura umana.

Capitolo 1

Agostino d'Ippona: Amor - Caritas - Veritas

Agostino di Ippona (354-430) si trovò a vivere ed esercitare il ministero episcopale in un periodo nevralgico della storia della Chiesa e dell'impero romano. Nel corso della vita, sotto il regno di Teodosio, vide il cristianesimo diventare la religione ufficiale dell'impero; ricevette il battesimo nel 387 dalle mani di Sant'Ambrogio, avendo avuto modo di conoscerlo e di osservare per molti anni la riforma liturgica e il fervore promossi a Milano da quest'ultimo. Nel 396 fu eletto vescovo di Ippona; due anni dopo, con la morte di Teodosio, si aprì il periodo di crisi finale dell'Impero Romano d'Occidente: com'è noto, Agostino morì durante l'assedio di Ippona da parte dei Vandali. In qualità di vescovo ebbe un ruolo di primo piano nelle dispute dottrinali con numerose sette, fra cui i Manichei (di cui era stato membro), i Donatisti e i Pelagiani. Grammatico e retore per formazione, filosofo e teologo per vocazione, ebbe modo di partecipare attraverso un intenso scambio epistolare alla sistemazione e traduzione in latino della Bibbia e degli scritti cristiani operata da San Girolamo, e con la sua opera dottrinale, pastorale e teologica compì di fatto la fondazione della scienza teologica cristiana, e della filosofia medievale.

In tema di amore, la sua opera – oltre che naturalmente per le ragioni appena citate – è particolarmente rilevante per tre aspetti. In primo luogo, la prospettiva molto personale: a parte il contesto autobiografico delle *Confessioni*, di per sé ricchissimo, Agostino non teme mai di inserire nei suoi testi esempi molto concreti, narrati in prima persona, di ciò che sta dicendo; sempre molto vividi, sono una parte integrante del suo stile e si trovano sia nelle opere di carattere pastorale, sia in quelle propriamente teologiche e

filosofiche. Insieme ai racconti contenuti nelle *Confessioni* costituiscono una vera e propria *fenomenologia* dell'amore nell'esistenza umana.

In secondo luogo, considerazioni sull'amore sono disseminate praticamente in ogni sua opera. Se da una parte questo rende molto difficile una ricerca comprensiva sull'amore preso come tematica isolata, d'altra parte si può dire che l'amore innerva tutta la concezione agostiniana dell'essere umano, del mondo e della vita, insieme all'altro tema ricorrente: la verità.

Ed è proprio questo il terzo punto in cui il pensiero agostiniano è particolarmente originale: come vedremo, esiste per Agostino una intima connessione fra amore e verità, quindi fra amore e conoscenza. La verità è sempre al centro delle riflessioni, delle fatiche e degli affetti di Agostino; come racconta nelle *Confessioni*, è la cifra della sua conversione: sempre in cerca della verità fin dall'inizio della sua crisi esistenziale, troverà il Dio dei cristiani, a cui potrà dire che «la verità sei tu»¹. Quando dice di amare la verità, non intende fare una metafora, e questo lo rende particolarmente interessante ai fini della nostra ricerca.

1. Fenomenologia dell'amore

Il linguaggio delle confessioni – Amare et amari – Amor meus pondus meum – Amor sapientiae – L'amico, la donna, il figlio, la madre – Sero te amavi – Affetti umani e amicizia cristiana

Come abbiamo detto, volendo tracciare i lineamenti di una fenomenologia dell'amore in Agostino, un testo di riferimento è certamente quello delle *Confessioni*. Prima di approfondirne il contenuto, spendiamo qualche parola sul linguaggio adottato dal santo in quest'opera.

Giovanni Reale, nel saggio introduttivo alla sua edizione del *Commento alla prima lettera di Giovanni* di Agostino, discute le scelte fatte in merito alla

¹ Agostino, *Confessioni*, IV, 9, 14

traduzione dei vari termini che possono indicare l'amore. Citando l'*Augustinus-Lexikon*² riporta *caritas* come termine prevalente (con 4689 ricorrenze), al secondo posto *dilectio* e *diligere* (1559 ricorrenze per il sostantivo e 4833 per il verbo, ma *diligere* corrisponde anche a *caritas* mancando un verbo con la stessa radice), al terzo posto *amor* e *amare* (1308 ricorrenze per il sostantivo e 3783 per il verbo)³. Discutendo dei significati, Reale scrive:

«Il termine caritas indica l'amore che Dio ha per il Figlio (e quindi per sé), per gli uomini, e che gli uomini, a loro volta, hanno per Dio, per il prossimo, e perfino l'amore che gli animali hanno per i loro piccoli, e quindi indica l'amore in senso positivo a tutto raggio. [...] Il termine dilectio ha le stesse valenze soprattutto positive. [...] Il termine amor abbraccia, invece, tutti i sensi positivi e negativi, e quindi può essere amore del bene e amore del male»⁴

Ci sono due aspetti che meritano di essere sottolineati. Il primo è l'ampiezza di significati che Agostino può attribuire a *caritas*, nella piena consapevolezza che questa parola indica l'amore cristiano e non l'amore in generale.

Il secondo è la tranquillità con cui Agostino utilizza il termine *amor*. La parola nel latino classico è più o meno coincidente con l'*eros* greco. Indica l'amore con connotazione sessuale, di forte passione, oppure un forte desiderio, o infine (ma questo uso è peculiare del latino) l'amore per la propria città⁵. Dunque, mentre gli autori cristiani greci avevano ritenuto decisamente necessario evitare il termine *eros*, sebbene comprensibile a tutti e chiaramente di uso comune (Platone scrive nel Simposio che «in generale,

² Riportiamo la citazione di Reale: *Augustinus-Lexikon*, Herausgegeben von C. Mayer, Basel-Stuttgart 1986 ss., vol. I, p. 294.

³ Cfr. Reale, *Amore assoluto...*, p. 10

⁴ *Ibid.*

⁵ L. Castiglioni, S. Mariotti, *Vocabolario della lingua Latina*, Torino, Loescher 1979

ogni desiderio per le cose buone e di essere felice per ciascuno è il grandissimo e astuto Eros»⁶), Agostino si sentiva completamente libero di utilizzare il termine latino corrispondente. Naturalmente *amor* può essere amore del bene o del male, amore della luce o amore delle tenebre, del mondo⁷, e Agostino chiarisce sempre quello che intende quando è necessario. Ma a volte non chiarisce: perché intende qualcosa di generale, di anteriore nell'uomo rispetto a ogni altra determinazione.

Rispetto all'intera produzione agostiniana, si può affermare che le *Confessioni* sono il luogo privilegiato dell'*amor*. In quasi tutti i luoghi, Agostino compie un'indagine teologica o un commento alle scritture, perciò usa *dilectio* e *caritas* come termini tecnici o semplicemente come una scelta obbligata dal contesto, mentre utilizza *amor* quando appunto vuole allargare l'orizzonte a tutti i sensi possibili dell'amore. Ma nelle *Confessioni* parla di sé, della propria vita prima e dopo la conversione, e il filo conduttore di questa vita è appunto *amor*.

«Che altro mi diletta allora, se non amare e sentirmi amato? Ma non mi tenevo nei limiti della devozione di anima ad anima, fino al confine luminoso dell'amicizia»⁸

Inizia così la sezione delle *Confessioni* in cui Agostino narra i suoi peccati di gioventù. Da qui comincia anche un tema ricorrente: l'amore è tutto ciò che cerca il giovane Agostino, come è anche ciò che cercano l'Agostino maturo e l'anziano, ma il giovane sbaglia il luogo in cui cercarlo:

⁶ Platone, *Simposio*, 205d

⁷ Cfr. Gv 3, 19; anche 1 Gv 2, 15

⁸ Agostino, *Confessioni*, II, 2, 2. «Et quid erat, quod me delectabat, nisi amare et amari? Sed non tenebatur modus ab animo usque ad animum, quatenus est luminosus limes amicitiae»

«Amare ed essere amato mi riusciva più dolce se anche del corpo della persona amata potevo godere. Così inquinavo la polla dell'amicizia»⁹

Doppiamente sbagliato, per l'offesa all'amicizia, ma anche per l'amore rivolto all'esterno di ciò che ha un interno tanto più degno di essere amato.

«[La mia anima] si gettava all'esterno con la bramosia di sfregarsi miserabilmente a contatto delle cose sensibili, che pure nessuno amerebbe, se non avessero un'anima»¹⁰

Tutto questo perché

«Amoroso d'amore, cercavo un oggetto da amare e odiavo la sicurezza, la strada esente da tranelli»¹¹

In queste parole possiamo leggere le linee fondamentali del concetto agostiniano di *amor*: l'essere umano ama, e cerca l'amore. Il primo amore a cui è portato, è quello verso l'altro essere umano. Ma la concupiscenza lo spinge oltre l'amicizia, in cui nell'amare l'altro si ama la sua anima, verso l'amore dei corpi, per cui infine non si distingue più «l'azzurro dell'affetto dalla foschia della libidine»¹². Ma infine, ciò che spinge l'uomo è l'amore portato all'amore stesso. Questa espressione, «amare l'amore», non ricorre mai per caso nell'opera Agostiniana: si ritrova ad esempio nel *De Trinitate* a indicare l'amore dell'uomo per Dio¹³, e in questo senso si trova anche in altri luoghi. Nei Soliloqui si legge che «ogni essere capace di amare, ama, lo sappia o non lo sappia, Dio»¹⁴.

⁹ *Conf.*, III, 1, 1. «Amare et amari dulce mihi erat magis, si et amantis corpore fruerer. Venam igitur amicitiae coinquinabam»

¹⁰ *Ibid.* «[Anima mea] proiciebat se foras, miserabiliter scalpi avida contactu sensibilium. Sed si non haberent animam, non utique amarentur»

¹¹ *Ibid.* «Quaerebam quid amarem, amans amare, et oderam securitatem et viam sine muscipulis»

¹² *Conf.*, II, 2, 2. «non discerneretur serenitas dilectionis a caligine libidinis»

¹³ Agostino, *De Trinitate*, VIII, 7, 10

¹⁴ Agostino, *Soliloqui*, I, 1, 2

Quello che abbiamo appena detto è sintetizzato perfettamente dallo stesso Agostino in un passo molto famoso delle *Confessioni*:

«Il nostro riposo è il nostro luogo. La ci solleva l'amore. [...] Ogni corpo a motivo del suo peso tende al luogo che gli è proprio. [...] Fuori dell'ordine regna l'inquietudine, nell'ordine la quiete. Il mio peso è il mio amore; esso mi porta dovunque vado»¹⁵

La similitudine è ispirata all'antica teoria dei luoghi naturali, per cui ogni elemento tende in virtù del proprio peso al luogo che gli è naturale: il legno sotto l'aria ma sopra l'acqua e sopra la terra, l'acqua sotto l'olio e l'olio sopra l'acqua. Come spiega lo stesso Agostino, «un peso non trascina soltanto al basso, ma al luogo che gli è proprio»¹⁶. E l'amore è il peso dell'uomo, la causa del suo moto e soprattutto della sua quiete. È interessante notare la differenza rispetto all'*eros* greco: come osserva Reale, *eros* è per l'uomo solamente un principio di moto, un desiderio inestinguibile di possedere il bene, che senza mai accontentarsi spinge sempre oltre il bene già acquisito¹⁷. Invece l'*amor* di Agostino tende al riposo e, come il peso, se muove è per raggiungere lo stato di quiete che è il luogo naturale dell'uomo: infatti i piaceri della carne non erano l'unica cosa che affascinava il cuore di Agostino.

«Dunque amiamo anche la sofferenza. Indubbiamente qualsiasi uomo vuole godere, e misero non piace esserlo a nessuno, però ci piace di essere pietosi: forse perché, non essendovi misericordia senza sofferenza, per ciò solo amiamo di soffrire? Anche questo è un rivo che sgorga dall'amicizia»¹⁸

¹⁵ *Conf.*, XIII, 9, 10. «Requies nostra locus noster. Amor illuc attollit nos. [...] Corpus pondere suo nititur ad locum suum. [...] Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror»

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Cfr. Reale, *Amore assoluto...*, pp. 24-26

¹⁸ *Conf.*, III, 2, 3. «Lacrimae ergo amantur et dolores. Certe omnis homo gaudere vult. An cum miserum esse neminem libeat, libet tamen esse misericordem, quod quia non sine dolore est, hac una causa amantur dolores? Et hoc de illa vena amicitiae est»

Molto presto Agostino avrebbe letto l'Ortensio di Cicerone, cominciando ad allontanarsi dai bagordi studenteschi:

«Come ardevo, Dio mio, come ardevo di rivolare dalle cose terrene a te, pur ignorando cosa tu volessi fare di me. La sapienza sta presso di te, ma amore di sapienza ha un nome greco, filosofia. Del suo fuoco mi accendevo in quella lettura»¹⁹

Così per la prima volta si accende di quell'amore per la verità, che lo avrebbe accompagnato fino alla conversione e per tutta la vita, e che, astratto dalla sua esperienza di vita, diventerà un tema fondamentale della concezione agostiniana dell'amore, sempre legato alla filosofia da una parte e alla fede in Dio dall'altra.

Iniziava per Agostino una nuova stagione in cui, sebbene sempre travagliato dalla sua ricerca della verità e dalla sua associazione con i manichei, avrebbe visto fiorire nuove amicizie e vissuto grandi affetti, che lasceranno un segno profondo nel suo cuore.

Il primo, narrato nel quarto libro delle *Confessioni*, è quello verso l'amico *carissimo*. Si erano conosciuti durante gli studi e durante il primo anno di insegnamento di Agostino la loro amicizia era diventata profondissima, «soave, maturata com'era al calore di gusti affini»²⁰. L'amico però morì dopo appena un anno. Il ricordo di questa perdita diventa per Agostino un'occasione per riflettere sull'amicizia:

«Piangevo amarissimamente, e riposavo nell'amarezza; mi sentivo infelicissimo, e avevo cara la stessa vita infelice più

¹⁹ *Conf.*, III, 4, 8. «Quomodo ardebam, Deus meus, quomodo ardebam revolare a terrenis ad te, et nesciebam quid ageres mecum! Apud te est enim sapientia. Amor autem sapientiae nomen graecum habet philosophiam, quo me accendebant illae litterae»

²⁰ *Conf.*, IV, 4, 7

dell'amico perduto. [...] Mi stupivo che gli altri mortali vivessero, se egli, amato da me come non avesse mai a morire, era morto; e più ancora, che io vivessi se era morto colui, del quale ero un altro se stesso, mi stupivo. Bene fu definito da un tale il suo amico la metà dell'anima sua. Io sentii che la mia anima e la sua erano state un'anima sola in due corpi; perciò la vita mi faceva orrore, poiché non volevo vivere a mezzo, e perciò forse temevo di morire, per non far morire del tutto chi avevo molto amato»²¹

Si ritrova qui un altro tema tipico della riflessione agostiniana, l'amicizia che fa di due anime una sola. La lezione che Agostino crede di poter trarre da questa esperienza è che «non c'è vera amicizia, se non quando l'annodi tu fra persone a te strette col vincolo della carità diffusa nei nostri cuori ad opera dello Spirito Santo che ci fu dato»²². Infatti la felicità che danno le amicizie umane è vera solo fino a un certo punto; si dimostra illusoria di fronte alle prove della vita:

«Infelice è ogni animo avvinto d'amore alle cose mortali. Solo quando la loro perdita lo strazia, avverte l'infelicità, di cui però era preda anche prima della loro perdita»²³

Il secondo grande affetto che Agostino racconta fu quello per una donna con la quale visse in concubinato per più di quattordici anni prestandole «la fedeltà di un marito»²⁴, e che gli fece provare l'amore paterno dandogli un figlio, Adeodato, morto giovane, a cui egli volle molto bene. Tanti anni dopo, quando Agostino a Milano fu convinto dai suoi a sposarsi, dovette lasciare la donna che gli era sempre stata accanto e ne soffrì profondamente:

²¹ *Conf.*, IV, 6, 11

²² *Conf.*, IV, 4, 7

²³ *Conf.*, IV, 6, 11

²⁴ *Conf.*, IV, 2, 2

«Quando mi fu strappata dal fianco, quale ostacolo alle nozze, la donna con cui ero solito coricarmi, il mio cuore, a cui era attaccata, ne fu profondamente lacerato e sanguinò a lungo»²⁵

In seguito lo stesso Agostino avrebbe difeso senza esitazione, contro i manichei e contro i cristiani che asserivano il contrario, non solo l'onestà del matrimonio e la bontà della procreazione, ma anche, nel matrimonio, l'amicizia fra uomo e donna voluta da Dio, anche se inquinata dalla concupiscenza, giungendo a scrivere che «*licita est humana caritas qua uxor diligitur*»²⁶. E aggiunge: «Non solo è lecita nel senso che è concessa, ma è lecita in questi termini: che, se mancasse, sarebbe una cosa da condannare»²⁷.

L'ultimo grande amore umano di Agostino, ultimo nella narrazione ma non nel tempo, né nell'importanza, è quello per la madre, cristiana devota che gli era stata accanto per tutta la vita, seguendolo anche a Cartagine e a Milano, sempre pregando per lui, sperando nella sua conversione ed esortandolo ad entrare nella Chiesa. Per lei Agostino spende parole di grandissimo affetto e ammirazione, che culminano nelle *Confessioni* dopo la narrazione della sua morte, quando tesse, rivolto a Dio, l'elogio della *sua serva* Monica. Agostino resterà legato alla madre, oltre che dall'amore filiale, dalla gratitudine e dall'ammirazione per la santità di lei; quando nel *De Trinitate* descriverà l'amore del cristiano per i santi, prendendo come esempio l'apostolo Paolo²⁸, nulla impedirebbe di applicare quelle stesse parole a sua madre.

Infine, giunto alla conversione, il cuore di Agostino troverà pace e sarà tutto del suo amatissimo Dio.

²⁵ *Conf.*, VI, 15, 25

²⁶ Agostino, *Sermones*, 349, 2

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Cfr. Agostino, *De Trinitate*, VIII, 9, 13

«Ciò che sento in modo non dubbio, anzi certo, Signore, è che ti amo. Folgorato al cuore da te mediante la tua parola, ti amai, e anche il cielo e la terra e tutte le cose in essi contenute, ecco, da ogni parte mi dicono di amarti»²⁹

Tutte le sue opere sono permeate di rendimenti di grazie e dichiarazioni d'amore a Dio. Sempre nel tentativo di delineare la fenomenologia agostiniana dell'amore, riportiamo un celebre passo delle confessioni:

«Tardi ti amai, bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti amai! Sì, perché tu eri dentro di me e io fuori. Lì ti cercavo. Deforme, mi gettavo sulle belle forme delle tue creature. Eri con me, e non ero con te. Mi tenevano lontano da te le tue creature, inesistenti se non esistessero in te. Mi chiamasti, e il tuo grido sfondò la mia sordità; balenasti, e il tuo splendore dissipò la mia cecità; diffondesti la tua fragranza, e respirai e anelo verso di te, gustai e ho fame e sete; mi toccasti, e arsi di desiderio della tua pace»³⁰

Da qui si possono estrarre tre caratteristiche dell'amore umano per Dio. La prima è senz'altro la presenza di Dio all'interno dell'uomo, tema fisso del pensiero e della mistica agostiniana, centrata sul rientrare in se stessi³¹. La seconda è la bellezza di Dio, che lo rende sommamente amabile, in quanto Egli è la bellezza stessa, assoluta. In un altro passo scrive che «noi non amiamo se non il bello»³², e poco più avanti che la radice della bellezza è in

²⁹ *Conf.*, X, 6, 8. «Non dubia, sed certa conscientia, Domine, amo te. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te. Sed et caelum et terra et omnia, quae in eis sunt, ecce undique mihi dicunt, ut te amem»

³⁰ *Conf.*, X, 27, 38. «Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irrueram. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam; fragrasti, et duxi spiritum et anhelo tibi, gustavi, et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam»

³¹ Cfr. *Conf.*, VII, 10, 16

³² *Conf.*, IV, 13, 20

Dio³³. Si tratta ovviamente di un riferimento platonico, ma mai puramente accademico perché concretamente presente nell'esperienza di Agostino.

La terza caratteristica è il desiderio ardente di Dio, suscitato e conservato da Dio stesso nell'anima dell'uomo perché essa possa riceverlo³⁴. Desiderio che, sorprendentemente, è insieme distinto da, e paragonato a, quello dei beni corporali:

«Ma che amo, quando amo te? Non una bellezza corporea, né una grazia temporale: non lo splendore della luce, così caro a questi miei occhi, non le dolci melodie delle cantilene d'ogni tono, non la fragranza dei fiori, degli unguenti e degli aromi, non la manna e il miele, non le membra accette agli amplessi della carne. Nulla di tutto ciò amo, quando amo il mio Dio. Eppure amo una sorta di luce e voce e odore e cibo e amplesso nell'amare il mio Dio: la luce, la voce, l'odore, il cibo, l'amplesso dell'uomo interiore che è in me. Ciò amo, quando amo il mio Dio»³⁵

C'è in realtà una quarta caratteristica dell'amore di Dio che è importante sottolineare: come già accennato in precedenza, esso è *amore della verità*; e l'amore della verità è in ogni uomo, perché è amore della felicità, «che non è se non il godimento della verità»³⁶. Però questo amore naturale della verità può ingannare, se non è rivolto a Dio:

«L'amore della verità è tale, che quanti amano un oggetto diverso pretendono che l'oggetto del loro amore sia la verità; e

³³ Cfr. *Conf.*, IV, 15, 24

³⁴ Cfr. *Conf.*, XIII, 1, 1

³⁵ *Conf.*, X, 6, 8

³⁶ *Conf.*, X, 23, 34

poiché detestano di essere ingannati, detestano di essere convinti che s'ingannano. Perciò odiano la verità: per amore di ciò che credono verità»³⁷.

Concludiamo la nostra ricognizione con alcune considerazioni sull'amicizia cristiana. Si potrebbe pensare che dopo la conversione i grandi amori di Agostino siano cessati per sempre, assorbiti da quell'amore di Dio che lo aveva conquistato. In effetti è lo stesso Agostino a ripetere più volte che l'unica vera amicizia è quella in Dio: c'è chi ha suggerito³⁸ che per Agostino non esista, di fronte a Dio, alcun amore umano, ma che piuttosto ogni amore verso un altro uomo passi esclusivamente attraverso il comune amore di Dio. In realtà non si può dire questo di fronte alle numerose occasioni in cui Agostino, in linea con l'insegnamento evangelico e apostolico, ribadisce che solo amando il prossimo si può realmente amare Dio. Se a dimostrarlo non bastassero gli affettuosi scambi di lettere con gli amici, o la storia di Alipio, suo amico fin da prima della conversione, battezzato con lui, che gli rimase vicino per tutta la vita, riportiamo qui un passo del libro nono del *De Trinitate* in cui Agostino descrive in un contesto evidentemente cristiano il sorgere dell'affetto per un'altra persona:

«Da che proviene che io mi infiammi di amore fraterno quando sento dire che un uomo ha, per la bellezza e fermezza della fede, sopportato dei tormenti troppo crudeli? E se mi si indica con il dito questo stesso uomo, desidero unirmi a lui, desidero farglielo comprendere e legarmi a lui con l'amicizia. E dunque se mi si presenta l'occasione propizia mi avvicino,

³⁷ *Ibid.* «Sic amatur veritas, ut, quicumque aliud amant, hoc quod amant velint esse veritatem, et quia falli nollent, nolunt convinci, quod falsi sint? Itaque propter eam rem oderunt veritatem, quam pro veritate amant»

³⁸ Ad esempio Hannah Arendt nel suo studio sul concetto agostiniano di amore (H. Arendt, *Il concetto di amore in Agostino: saggio di interpretazione filosofica*, trad. da L. Boella, Milano, SE 1992)

gli parlo, converso con lui, gli esprimo, come posso, il mio affetto, voglio che egli mi ripaghi l'affetto e me lo dica, provo il nostro abbraccio spirituale. [...] Amo questo eroe della fede con amore casto e fraterno»³⁹

Sebbene l'amore per l'altro sia effettivamente suscitato dall'amore di Dio, e sussista in esso, le espressioni di affetto umano verso quest'uomo sono inequivocabili. È proprio questo che Agostino intende quando dice che l'amicizia è vera solo in Dio: e cioè che l'amicizia umana viene salvata attraverso l'amore di Dio dalla concupiscenza e dalla caducità della condizione umana.

2. L'amore nell'uomo

Gli affetti – Godimento e uso – La concupiscenza – Le due città – L'amore di Dio e del prossimo – La guarigione del desiderio

Avendo delineato quella che abbiamo definito *fenomenologia* dell'amore, si può provare adesso a ricostruire, attraverso una ricognizione dei testi più significativi, i lineamenti del pensiero generale di Agostino intorno alla dinamica dell'amore nello spirito e nell'esistenza dell'essere umano.

Gli affetti sono la base della esperienza umana d'amore. Tutti provano affetti, e provarli è naturale e giusto: non sarebbe uomo chi non soffrisse per la perdita di una persona cara.

«Chi vive senza affetti? Credete forse, fratelli, che coloro che temono Dio, adorano Dio, amano Dio, non provino alcuna emozione? Davvero crederai, avrai il coraggio di credere che suscitino affetti il tavolo da gioco, il teatro, la caccia, l'uccellazione, la pesca; e non ne suscitino le opere di Dio?»⁴⁰

³⁹ Agostino, *De Trinitate*, IX, 6, 11

⁴⁰ Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, LXXVI, 14

Anche chi si rivolge a Dio non può non provare affetto per lui; infatti «in nessun modo ci è sgradito, anzi ci riempie di piacere al di sopra di tutto»⁴¹. Si può dire che nutrire affetto significhi *esperire l'amore* nel cuore dell'uomo: infatti l'emozione che chiamiamo affetto è sempre una conseguenza della presenza o della privazione dell'oggetto amato; è il modo in cui vive l'amore quella parte dell'uomo che si chiama cuore, che è appunto la sede degli affetti. Perciò non bisogna pensare all'affetto agostiniano come a una mera passione sensibile: in primo luogo perché il cuore è per Agostino (biblicamente) una parte intima dell'animo umano, e non del corpo; in secondo luogo perché, essendo legato all'amore, ne eredita il valore morale: l'ordine dell'amore è anche ordine degli affetti⁴². Anche la misericordia, che è un attributo in massimo grado divino, e poi anche dell'uomo, è un affetto⁴³. Si potrebbe dire che amore e affetto siano due nomi della stessa realtà, vista sotto aspetti diversi: «A Dio non veniamo con ali o con i piedi, ma con l'affetto. Per un contrario affetto anche alla terra siamo attaccati»⁴⁴.

Esistono due tipi di rapporto con le cose: il godimento (*frui*) e l'uso (*uti*). L'uso consiste nello sfruttamento di una cosa in vista di una seconda cosa che si vuole godere; il godimento «di una cosa è aderire ad essa con amore, mossi dalla cosa stessa»⁴⁵. Perciò, «alcune [cose] sono fatte per goderne, altre per usarne. [...] Le cose fatte per goderne sono quelle che ci rendono beati; dalle cose presenti invece, che bisogna solo usare, veniamo sorretti nel nostro tendere alla beatitudine»⁴⁶. Questo rapporto con le cose non è necessario, e può essere invertito: «se vogliamo godere delle cose di cui dobbiamo solo servirci, la nostra corsa è ostacolata, [...] siamo o ritardati o anche distolti dal conseguire quelle cose di cui si deve godere»⁴⁷. Allo stesso

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Cfr. *En. in Ps.*, LXXVI, 14-15

⁴³ Cfr. Agostino, *Epistole*, 104, 4, 16-17

⁴⁴ *Sermones*, 344, 1

⁴⁵ Agostino, *De Doctrina Cristiana*, I, 4, 4

⁴⁶ *De Doctr. Chr.*, I, 3, 3

⁴⁷ *Ibid.*

modo «il servirsi (*uti*) di una cosa è riferire ciò che si usa al conseguimento di ciò che si ama, supposto che lo si debba amare. Per cui, un uso illecito è da chiamarsi abuso o uso abusivo»⁴⁸.

Agostino fa due esempi molto efficaci; del godimento di ciò che va usato, dice che è come se un esule, che non ha altro desiderio se non il ritorno in patria, si attardasse lungo il viaggio per la bellezza di ciò che vede o magari il piacere di essere trasportato in carrozza, perdendo il maggiore bene della patria⁴⁹. Dell'uso delle cose di cui si dovrebbe godere, dice: «Ponete che uno sposo fabbricasse l'anello destinato alla sposa e questa amasse di più l'anello che non il suo sposo che lo costruì; forse che attraverso quel dono non risulterebbe che la sposa ha un cuore adultero anche se essa ama ciò che è dono del suo sposo?»⁵⁰. Questa sposa sfruttava lo sposo solamente in vista dell'anello che poteva regalarle, e non usava invece l'anello per ricordarsi dello sposo amato. In qualche modo si tratta dello stesso errore: l'oggetto d'amore si scambia con la via per raggiungerlo, e viceversa.

Ora, si è detto che ciò a cui ogni essere tende è la quiete. Ma vi tende chi non la possiede, perciò ogni uomo è inquieto: desidera il godimento della propria quiete, cioè il bene che è termine del proprio amore. Ma a causa del peccato originale, l'uomo è stato punito con l'incapacità di amare il sommo Bene: da una parte, ha perduto «l'obbedienza del corpo»⁵¹ e in generale la capacità di fare ciò che vuole liberamente; d'altra parte ha perso la capacità di riconoscere il Bene e si disperde nel gioco di specchi dei beni creati, di cui si può godere, e il desiderio del bene si è frammentato in tanti contrastanti *desideri dei beni*: i desideri della carne, la curiosità dell'intelletto, l'ambizione degli onori⁵². Se il male morale è il sovvertimento dei rapporti di uso

⁴⁸ *De Doctr. Chr.*, I, 4, 4

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*

⁵⁰ Agostino, *In Ioannis Epistolam tractatus*, II, 11

⁵¹ Agostino, *Natura e grazia*, 25, 28; cfr. Agostino, *Le nozze e la concupiscenza*, I, 6, 7

⁵² Cfr.

e godimento, quindi degli affetti, la malattia dell'uomo, insanabile senza la grazia, è di desiderare questo sovvertimento. Ogni amore non ordinato secondo la Verità assoluta e il sommo Bene⁵³ si chiama concupiscenza.

Dunque tutti gli esseri umani amano, e amano sempre: «se anche fosse falso ciò che amo, sarebbe vero che io amo cose false, e non sarebbe dunque falso che io amo»⁵⁴. Però l'anima umana è dilaniata dal conflitto fra amore del bene e amore del godimento, fra carità e concupiscenza, e in ogni uomo uno dei due ha la vittoria: «Lottano tra loro in questa vita, in ogni tentazione, due amori: l'amore del mondo e l'amore di Dio. Quello dei due che vince trae dalla sua parte, come per una forza di gravità, colui che tende ad esso»⁵⁵. Da questi due amori tutto ciò che è umano è spaccato: affetti, desideri, volontà nel singolo uomo; le opere, il governo, la vita dell'intera società: «Due amori quindi hanno costruito due città: l'amore di sé spinto fino al disprezzo di Dio ha costruito la città terrena, l'amore di Dio spinto fino al disprezzo di sé la città celeste»⁵⁶. La concupiscenza scioglie l'uomo e lo disperde fra gli innumerevoli beni finiti; la carità invece lo raccoglie in Dio, unico Bene infinito: «Ciascuno è tale quale l'amore che ha. Ami la terra? Sarai terra. Ami Dio? Dovrei concludere: tu sarai Dio»⁵⁷.

La volontà dell'uomo è spezzata fra i due amori, e nel migliore dei casi incapace di decidersi: solo la grazia può spingerlo a scegliere decisamente la carità, e donargli la forza di viverla⁵⁸. Per la carità, si vive un ordinato amore di sé, perciò si può obbedire al comandamento divino di amare il prossimo come se stessi. Ma *amore ordinato di sé* significa amore assoluto di Dio Bene sommo: perché ogni altro bene è corruttibile, e se lo amiamo più di Dio ci perderemo, cioè odieremo noi stessi. Perciò solo chi ama Dio sopra

⁵³ Cfr. *Trin.*, VIII, 7, 10

⁵⁴ Agostino, *De Civitate Dei*, XI, 26

⁵⁵ *Sermones*, 344, 1

⁵⁶ *De civ. Dei*, XIV, 28

⁵⁷ *In Io. Ep. tract.*, II, 14

⁵⁸ Cfr. *Natura e grazia*, 17, 18

ogni cosa e più di ogni persona, senza alcuna misura, ama ordinatamente sé stesso, e di conseguenza vuole il bene del prossimo: il Bene, appunto, sommo, a cui anche egli tende, perché «a ciò che ami tu cerchi di trascinare anche colui che ami»⁵⁹. Si potrebbe pensare che questo *amore del prossimo* non sia altro che una sorta di buon sentimento, che spinge al limite a fare proselitismo; in realtà si tratta di una realtà ricca e positiva: Agostino lo paragona all'amore di un padre che prepara l'eredità per i figli, e a quello di un amico che vuole condividere le proprie ricchezze o le cose che ama (ad esempio gli spettacoli) con un altro amico; solo che qui si è trovato Dio, sommo Bene dell'uomo, somma bellezza e dolcezza, e lo si vuole condividere (senza perderlo, perché non è finito) con tutti quelli a cui si vuole bene⁶⁰.

Questo amore può darlo solo la grazia. Infatti noi non possiamo da soli sfuggire al desiderio di godere qui e ora, alla concupiscenza che inquina sempre le migliori intenzioni: chi dona lo fa in vista di una retribuzione; chi si sacrifica pensa ai beni che perde o alla gloria che acquisisce; chi ama i figli, nel trasmettere loro l'eredità pensa a conservare il patrimonio; chi ama sé stesso raccoglie e consuma tutto ciò che trova senza mai raggiungere la quiete desiderata⁶¹. Invece la grazia dona la carità, e l'esercizio nella carità orienta nuovamente il desiderio verso il fine per cui è creato, e cioè l'amore di Dio; e questo desiderio sanato prepara l'anima del cristiano a ricevere Dio stesso: «La vita di un buon cristiano è tutta un santo desiderio. [...] Dio con l'attesa allarga il nostro desiderio, col desiderio allarga l'animo e dilatandolo lo rende più capace. Viviamo dunque, o fratelli, di desiderio, poiché dobbiamo essere riempiti»⁶².

⁵⁹ *Sermones*, 90/A, 8

⁶⁰ Cfr. *Sermones*, 90/A, 8-11

⁶¹ Cfr. *Sermones*, 90/A, 6-8

⁶² *In Io. Ep. tract.*, IV, 6

3. Amore e conoscenza nel libro VIII della Trinità

Conoscere per amare – Fede e conoscenza – L'idea di giustizia – Aderire alla verità per vivere nella giustizia – I gradi dell'amore

A questo punto sarebbe naturale provare a ricostruire una concezione unitaria dell'amore. Nelle *Confessioni* si osserva facilmente che i discorsi di Agostino sui diversi amori non sono in contraddizione, ma sembrano avere molto in comune; spesso sono costruiti con un gioco retorico di similitudine e contrasto: cioè accostando due situazioni contrastanti e mettendone in luce le somiglianze, o viceversa accostando due situazioni simili ed evidenziandone le differenze. Questo suggerisce che Agostino, quando compose le *Confessioni*, avesse già in mente una concezione unitaria ben formata o in via di formazione, ma l'opera è intrisa di retorica, non propriamente filosofica, e richiede un lavoro di ricostruzione. D'altra parte la maggior parte del discorso agostiniano sull'amore, come abbiamo visto nella sezione precedente, si attesta sempre sulla doppia linea degli affetti naturali e dei due amori contrapposti: anche qui sarebbe necessaria una sintesi. Sarebbe interessante però ascoltare tale sintesi direttamente dalla voce di Agostino.

Un'opera molto interessante da questo punto di vista è il *De Trinitate*, che come è noto dedica ampie parti allo studio dell'uomo in quanto *immagine di Dio*. Agostino iniziò la composizione della *Trinità* intorno al 399, e terminò la stesura delle *Confessioni* intorno all'anno 400⁶³: è probabile che, se aveva già formato o stava iniziando a formarsi una concezione dell'amore, questa si possa ritrovare molto simile nelle due opere. A questo proposito è notevole il libro ottavo della *Trinità*, che si pone il problema di come sia possibile per l'uomo conoscere e amare Dio, e in seconda battuta quale sia la natura della *caritas* o *dilectio* di cui si parla nelle scritture: ancora più

⁶³ Per una discussione approfondita della datazione si vedano le introduzioni all'edizione delle opere di Agostino curata da p. Agostino Trapè per l'editrice Città Nuova.

interessante in quanto Agostino scrive con piena coscienza dello scarto semantico fra l'amore in senso ampio e l'amore in senso propriamente cristiano, perciò trattando l'argomento esplicitamente. Il libro è famoso e molto citato, ad esempio anche da Tommaso d'Aquino nelle questioni sull'amore della *Somma Teologica*.

Il discorso parte dalla natura di Dio, esortando spesso a fuggire le immagini sensibili in favore di una concezione per quanto possibile intellettiva; discute quindi delle condizioni per amarlo e per amare in generale, della natura della fede; discute la relazione tra amore e fede attraverso alcuni esempi tratti dalla vita del cristiano; approda all'idea di giustizia e si conclude trattando brevemente la natura dell'amore. Esaminiamo allora i passaggi salienti dell'argomentazione di Agostino.

Dopo una breve discussione della natura della Trinità e delle relazioni fra le Persone divine, Agostino entra nel vivo della trattazione delineando gli attributi propri di Dio in quanto uno. Dio è la Verità stessa, assoluta, non una delle verità di questo mondo fra cui esistono rapporti di diversa grandezza, ma la Verità suprema, grandezza suprema⁶⁴. Tuttavia, nel tentativo di comprenderla, sembra inevitabile per l'uomo ricadere nelle immagini corporee, perciò Agostino tenta un'altra strada per accedere alla natura di Dio.

Noi non amiamo che il bene, perché ogni cosa è buona. Ma non potremmo dire buona alcuna cosa, né distinguere migliore e peggiore, se non avessimo una regola di bontà, la nozione del bene. E Dio è questo Bene supremo⁶⁵. Per questa strada possiamo avvicinarci maggiormente a Dio. Infatti, come si diceva, tutti amano il bene; amare Dio significa amare la fonte di ogni bene; dato che tutti i beni finiti sono tali per partecipazione al sommo Bene infinito, sarà sufficiente astrarre dai beni che conosciamo per raggiungere Dio che ne è l'autore.

⁶⁴ Cfr. Agostino, *De Trinitate*, VIII, 2, 3

⁶⁵ Cfr. *Trin.*, VIII, 3, 4

«Se dunque giungerai, facendo astrazione da questi beni, a vedere il bene in se stesso, vedrai Dio. E se aderirai con amore a lui, immediatamente troverai la felicità»⁶⁶

Tutti gli altri beni ricevono la loro bontà da un altro, perciò sono beni suscettibili di accrescimento e diminuzione; tra questi anche l'anima, che in sé è sempre buona in quanto spirituale, ma può diventare migliore o peggiore accordandosi o distogliendosi dal Bene sommo. In che modo si perfeziona? Attraverso l'esercizio della volontà, *che si accorda con la natura per perfezionare l'anima, quando l'anima ama il Bene supremo*⁶⁷.

«Verso che cosa dunque si volge per diventare un'anima buona, se non verso il bene, amandolo e desiderandolo e conquistandolo»⁶⁸

Si pone però un problema: se per godere di questo Bene dobbiamo aderire a esso con l'amore, e noi non vediamo Dio ma crediamo in lui per fede, come, o in che senso, potremo amarlo?

«Ma chi ama ciò che ignora? Infatti si può conoscere una cosa e non amarla, ma amare una cosa che non si conosce è possibile? Perché, se è impossibile, nessuno ama Dio, prima di conoscerlo. E che cos'è conoscere Dio, se non vederlo, attingerlo fermamente con lo spirito?»⁶⁹

Solo i puri di cuore possono vedere Dio, ma nessuno può diventare puro di cuore se non amando Dio. Dunque «si ama (*amatur*) anche ciò che si ignora ma che tuttavia si crede. Però occorre stare attenti perché, credendo ciò che

⁶⁶ *Trin.*, VIII, 3, 5. Qui per 'amore' il testo latino ha *amor*. Per tutte le citazioni dal libro ottavo, dove non segnalato diversamente, si assuma l'uso del nome *dilectio* e del verbo *diligere*.

⁶⁷ Cfr. *Ibid.*

⁶⁸ *Trin.*, VIII, 3, 4. Il verbo amare è *amare* in latino.

⁶⁹ *Trin.*, VIII, 4, 6

non vede, l'anima non si raffiguri qualche cosa che non esiste e dia un falso oggetto alla sua fede e al suo amore»⁷⁰.

Agostino si dedica quindi all'analisi del problema della fede, interrogandosi sulla relazione tra fede e conoscenza e su cosa significhi amare per fede. Quando crediamo a qualcosa di sensibile per sentito dire, ci formiamo un'immagine che può essere coincidente o meno con la realtà; quello che è importante non è questa immagine, ma le nozioni generiche attraverso cui questa immagine si costruisce⁷¹. Ad esempio «crediamo che il Signore Gesù Cristo è nato da una Vergine che si chiamava Maria, ma non crediamo che cosa sia una vergine, che cosa è nascere, e che cosa sia un nome proprio: lo sappiamo»⁷²; e così «secondo la conoscenza innata o acquisita per esperienza che abbiamo delle specie e dei generi, noi giudichiamo dei fatti di questo tipo, affinché la nostra fede non sia finta»⁷³.

Si pone però un nuovo problema: certamente possiamo credere queste cose in base alle nozioni generiche che possediamo, ma in base a quale nozione potremmo amare la Trinità stessa, che non è comparabile a niente di ciò che conosciamo? Infatti «sappiamo che cosa è essere tre, ma non è questo che amiamo»⁷⁴; invece, amiamo questa Trinità perché essa è Dio, ma in base a quale similitudine possiamo amare Dio prima di conoscerlo?⁷⁵ Comincia quindi un lungo *excursus* dedicato all'amore che il cristiano nutre per l'apostolo Paolo, nel tentativo di trovare un paragone.

Sicuramente, dice Agostino, l'apostolo Paolo non è amato in quanto uomo, come si amerebbe un amico; infatti è morto: attualmente la sua anima è separata dal corpo e non è pienamente un uomo. Però la sua anima è viva, e

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Cfr. *Trin.*, VIII, 4, 7; anche il famoso esempio di Cartagine e Alessandria, in VIII, 6, 9

⁷² *Trin.*, VIII, 5, 7

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Trin.*, VIII, 5, 8

⁷⁵ Cfr. *Ibid.*

noi la amiamo perché è un'anima giusta. Poiché anche noi siamo e conosciamo la nostra anima, possiamo amarlo in quanto è anima, conoscendola per analogia con la nostra. Ma dobbiamo conoscere anche cosa sia un giusto: significa che siamo tutti giusti? Questo certamente non è vero, ma se amiamo un giusto dobbiamo avere qualche nozione generica di giustizia. Questa non può esserci venuta da fuori, infatti la giustizia non è qualcosa di corporeo, che si conosca con i sensi, né è qualcosa che si possa conoscere osservando il comportamento dei giusti, infatti, come sapremmo che quei comportamenti, quegli uomini, sono giusti, se non sappiamo da prima riconoscere la giustizia? Per le stesse ragioni non possiamo conoscere la giustizia per sentito dire da qualcuno che già la conosca⁷⁶.

La risposta di Agostino è che l'idea di giustizia, che permette di amare l'Apostolo, è già dentro di noi: ciò che vediamo quando pensiamo alla giustizia è «la verità interiore, presente all'anima capace di intuirlo»⁷⁷. Non tutti sono in grado di intuirlo, e quelli che la intuiscono non sono ciò che intuiscono (cioè non sono automaticamente giusti), ma sono in grado di riconoscere i giusti e la giustizia. Ora, conosciamo la giustizia e amiamo i giusti, ma non siamo giusti: perché allora li amiamo? E la risposta è che li amiamo in virtù di quella verità interiore, che da sola sollecita il nostro amore e che da noi è amata per se stessa.

«O forse si deve dire che senza amare questo ideale non ameremmo colui che esso ci fa amare, ma che, fino a quando non siamo ancora giusti, l'amore di questo ideale è troppo debole per darci la forza di diventare giusti anche noi? Dunque l'uomo che è ritenuto giusto è amato secondo la verità che contempla ed intuisce in sé colui che ama; questa verità ideale però non si ama per un motivo diverso, ma per se

⁷⁶ Cfr. *Trin.*, VIII, 6, 9

⁷⁷ *Ibid.*

stessa. Perché al di fuori di essa non troviamo nulla che le sia simile e che ci permetta, fintantoché non la conosciamo, di amarla per fede»⁷⁸

Si tratta della dottrina, tipicamente agostiniana, della conoscenza per illuminazione, per cui tutto è giudicato dall'essere umano in rapporto a un termine di paragone supremo e assolutamente vero, la cui conoscenza è solamente interiore, ottenuta per illuminazione dell'intelletto ad opera della Verità stessa, che è Dio, e in questo modo sono conosciute tutte le verità eterne, modello e regola di quelle temporali: a questo punto si chiude il cerchio rispetto alla questione iniziale del Bene supremo, in relazione al quale si giudicano tutti i beni. A questo ideale si aderisce con l'amore, inteso semplicemente come facoltà umana («*Et unde inhaeretur illi formae, nisi amando?*»).

Ma non ogni amore è la vera *dilectio*, o meglio *la dilectio*, perché «il resto è concupiscenza»⁷⁹. Pertanto il vero amore consiste nell'«*aderire alla verità per vivere nella giustizia*»⁸⁰. Un uomo, amando in questo modo gli uomini, li amerà «perché sono giusti o perché lo diventino», e così amerà se stesso, e allora «ama il prossimo come se stesso senza alcun pericolo». Ma «chi si ama in maniera diversa si ama in maniera ingiusta, perché si ama per essere ingiusto, dunque per essere cattivo e di conseguenza non si ama»⁸¹. Ci troviamo di fronte a un secondo tema tipico del pensiero di Agostino, intimamente legato al precedente, dell'*ordo amoris*. La Verità eterna, disponendo tutto l'esistente in una scala ordinata e univoca di valori, per questo stesso fatto produce il modello unico del vero amore, che rispetta questa scala amando ogni bene in misura direttamente proporzionale alla sua distanza dal sommo Bene.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Trin.*, VIII, 7, 10

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Trin.*, VIII, 6, 9

Amando il prossimo, e in ultimo tutti gli uomini, con questo amore ordinato, l'essere umano arriva ad amare Dio, perché *Dio è amore*: e in Dio trova il riposo, luogo naturale dell'uomo⁸². Infatti egli «conosce meglio l'amore con cui ama che il fratello che ama. Ed ecco che allora Dio gli sarà più noto che il fratello; molto meglio noto, perché più presente; più noto perché più interiore; più noto perché più certo»⁸³. Ma a questo punto Agostino compie un ribaltamento: chi ama il fratello, vede e ama l'amore con cui lo ama; se ama l'amore, vede e ama Dio che è amore, perciò «è nella luce» e vede, e ama, e conosce la Trinità⁸⁴.

«Così l'amore di questo ideale, secondo il quale crediamo che altri siano vissuti, ci fa amare la loro vita, e d'altra parte la loro vita, stimata tale, suscita in noi un amore più ardente per questo ideale; cosicché, quanto più ardentemente amiamo Dio, tanto più certa e serena è la visione che abbiamo di esso; perché è in Dio che contempliamo questo immutabile ideale di giustizia, secondo il quale giudichiamo che l'uomo debba vivere»⁸⁵

Così Agostino, con una operazione tipica del suo pensiero, forgia un circolo virtuoso; potremmo dire: *conosco per amare, amo per conoscere*. Infatti si è chiuso un cerchio: non conosciamo Dio, ma esiste in noi una conoscenza degli ideali della giustizia e del bene, e amiamo questi ideali; questa conoscenza viene da Dio che è Verità, pertanto amandola per se stessa e negli uomini amiamo Dio: e poiché Dio è amore, amando conosciamo Dio, e conoscendo il Bene si accresce il nostro amore, e tende sempre di più alla perfezione dell'ordine della Verità.

⁸² Cfr. *Trin.*, VIII, 7, 10-11

⁸³ *Trin.*, VIII, 8, 12

⁸⁴ Cfr. *Ibid.*

⁸⁵ *Trin.*, VIII, 9, 13

Concludendo il libro, Agostino pone un'ultima domanda: «che è dunque la *dilectio* o *caritas*, tanto lodata e celebrata dalle divine scritture, se non amore del bene (*amor boni*)?»⁸⁶. Così la carità cristiana è definita genericamente in termini di *amor*, la facoltà neutra, ma specificamente *amore del bene*. A questo punto procede a spiegare che cosa è *amor*: «una vita che unisce, o tende a che si uniscano due esseri, cioè colui che ama e ciò che è amato»⁸⁷. Ma questo è vero di ogni amore: perciò bisogna stabilire una scala di gradi dell'amore: l'amore carnale più basso; l'amore spirituale fra le anime; l'amore spirituale per Dio.

«È così anche negli amori più bassi e carnali, ma per attingere ad una fonte più pura e cristallina, calpestiamo con i piedi la carne ed eleviamoci fino all'anima. Che ama l'anima in un amico, se non l'anima? [...] Ci rimane di elevarci ancora e cercare più in alto queste cose, per quanto è concesso all'uomo di farlo. Ma riposiamo per il momento un po' la nostra attenzione, non perché essa ritenga di aver trovato già ciò che cerca, ma come si riposa di solito colui che ha trovato il luogo in cui deve cercare qualche cosa; non l'ha ancora trovata, ma ha trovato dove cercarla»⁸⁸

⁸⁶ *Trin.*, VIII, 10, 14

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

Capitolo 2

Tommaso d'Aquino:

Passio - Dilectio - Intellectus

Se Agostino si può considerare il fondatore e fonte primaria della filosofia cristiana europea, Tommaso d'Aquino (1225-1274) è universalmente riconosciuto come vertice della scolastica medievale. La sua teologia rappresenta il culmine del movimento che nel corso dei secoli XII e XIII portò allo sviluppo delle grandi università europee, e insieme il maggiore frutto dell'opera di recupero della filosofia aristotelica, opera di cui egli stesso fu promotore. Ma è un vertice anche nel senso che il suo pensiero ha influenzato, in positivo o in negativo, tutta la filosofia e la teologia che lo hanno seguito. Come ha detto Gilson, il medioevo è dentro di noi: e davvero leggendo Tommaso si ha l'impressione di poterne estrarre, concentrando la propria attenzione su una parte o sull'altra, tutte le tesi fondamentali dei vari filoni della filosofia moderna.

A san Tommaso va tutto il merito di aver elaborato una sintesi armonica del pensiero cristiano neoplatonico, e specialmente agostiniano, con la filosofia aristotelica della natura: in realtà Tommaso ha decisamente trasceso le sue due fonti costruendo un proprio pensiero originale, fondato su una fine filosofia del linguaggio e su una metafisica caratterizzata dalla dinamica di atto e potenza. Come vedremo, l'ordine del mondo agostiniano è interamente preservato in Tommaso, ma fondato nella stessa organizzazione naturale del cosmo invece che in una divisione sul piano metafisico; questo permette a Tommaso, senza mai uscire dal solco della fede cristiana, di acquistare una visione del creato molto più positiva rispetto a quella di Agostino: quest'ultimo infatti, perennemente diviso fra il passato di un mondo

creato buono, ma ormai perduto, e il presente di un mondo corrotto dal peccato, era pronto a credere che con il peccato la natura fosse cambiata, perdendo il proprio orientamento fondamentale verso Dio. Tommaso invece non è disposto a credere a un cambiamento nella natura delle cose e dell'uomo: il mondo è ancora fundamentalmente buono, rivolto a Dio quale proprio fine ultimo, ma l'uomo ha perso la grazia, cioè quell'aiuto soprannaturale che gli permetteva di orientare il suo essere direttamente a Dio, che non è naturalmente in grado di conoscere. Così l'uomo, con tutto ciò che gli è proprio, è formalmente ordinato – in potenza – al bene sommo come proprio fine ultimo, ma questo ordinamento si deve compiere *in atto* nel corso della sua vita, dove niente è scontato perché la caratteristica fondamentale dell'essere umano, e la sua grande dignità, è la libertà: cioè «il fatto che è inclinato a volere dal giudizio della ragione e non dall'impulso di natura»¹, pur nei limiti della propria natura. Agostino aveva posto una maggiore enfasi su tutti gli scritti paolini che parlavano della lotta interiore e della rinuncia al mondo: sembra invece che il cuore nascosto della teologia e della filosofia di Tommaso sia una interpretazione ampia e generosa di un'altra frase di Paolo: «Tutto concorre al bene per quelli che amano Dio»².

Proviamo allora, come abbiamo fatto per Agostino (ma godendo della sistematicità dell'opera dell'Aquinate), a ricostruire il pensiero di Tommaso intorno all'amore, e a vedere come questo pensiero sia fondato nella fisica, cioè nella natura umana, e in che modo, passando per l'amore divino, si elevi fino alla sfera intellettuale – la più alta dell'anima umana e dell'essere.

«L'amore è il principio di ogni altro affetto. Infatti la gioia e il desiderio hanno per oggetto il bene amato; il timore e la tristezza riguardano il male contrastante il bene che si ama:

¹ Tommaso d'Aquino, *Summa Contra Gentiles*, I, c. 88, n. 2

² Rm 8, 28

e da questi sentimenti nascono tutti gli altri. Ma in Dio si riscontra la gioia e il godimento. [...] Dunque in Dio deve esserci l'amore»³

In questo passo della *Summa Contra Gentiles* (e in generale nel capitolo 91) è praticamente condensato tutto il pensiero di Tommaso sull'amore, che si articola in tre momenti: l'amore come passione e origine delle passioni; l'amore come desiderio del bene per se stessi; l'amore come rapporto di unione con l'amato. Nelle prossime sezioni esploreremo nel dettaglio ognuno di questi tre momenti.

I. Le passioni e l'amore

Le passioni 'animali' – Le facoltà dell'anima – Intenzione, moto, quiete – I sensi dell'amore

Carattere fondamentale della vita degli esseri animati è l'esperienza delle passioni *animali*, cioè dell'anima⁴. *Passione* per Tommaso significa in senso lato ogni ricezione, come ad esempio la ricezione della conoscenza da parte dell'intelletto, ma in senso stretto significa una trasformazione in cui il *paziente* si separa da qualcosa che possiede per fare posto ad altro, specialmente in senso negativo: ad esempio quando si perde la sanità e si acquista la malattia. In particolare, nella passione colui che patisce è attratto verso un oggetto esterno⁵. Nel *trattato sulle passioni* (prima parte della seconda parte della *Summa Theologiae*, dalla questione 22 alla 48), nella prima questione, dedicata alla sede delle passioni, Tommaso spiega che l'effetto delle passioni si dà nel corpo (ad esempio l'accelerazione del battito cardiaco quando si viene presi dall'ira), ma il soggetto che esperisce le passioni è il *composto*, l'unione di corpo e anima che costituisce la *sostanza* dell'essere umano. Nel *De veritate* l'argomento è trattato più diffusamente, spiegando

³ CG, I, c. 91, n. 6

⁴ Per approfondire questo tema si veda U. Galeazzi, *Saggio introduttivo*, in Tommaso d'Aquino, *Le passioni e l'amore*, a cura di U. Galeazzi, Milano, Bompiani 2012

⁵ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 22, a. 1

che le passioni, viste sotto l'aspetto della loro causa e dell'oggetto a cui tendono, si trovano nell'anima e hanno da lì il loro principio, mentre viste sotto l'aspetto proprio di passioni, cioè trasformazioni, si trovano nel corpo che può mutare⁶. Nella creatura animale e razionale, e questa è una caratteristica specifica dell'essere umano, le passioni comunicano con la ragione attraverso la sensazione, e la ragione può a sua volta sollecitarle attraverso l'immaginazione⁷. Si realizza perciò una sinergia unica fra intelletto, sensibilità e corporeità; il bene dell'uomo si compie nella pienezza del suo essere, e questa pienezza include il corretto ordinamento delle passioni regolate dalla ragione⁸. Infatti nella *Summa* si legge che:

«[Le passioni] possono essere conseguenti [al giudizio della ragione]. E ciò può avvenire in due modi. Primo, per ridondanza: [...] e allora la passione che consegue nell'appetito sensitivo è segno dell'intensità della volizione, e sta a indicare una bontà morale superiore. Secondo, per una scelta deliberata: cioè quando un uomo a ragion veduta delibera di farsi prendere da una passione per agire con maggiore prontezza, mediante la cooperazione dell'appetito sensitivo. E allora la passione accresce la bontà dell'atto»⁹

Per capire quale sia l'origine delle passioni, è necessario analizzare la struttura dell'anima sensitiva e razionale. Infatti, «le passioni si identificano con le affezioni. Ora, le affezioni appartengono evidentemente alla parte appetitiva. [...] Quindi le passioni sono nell'appetito»¹⁰. Ma cosa è l'appetito? Per rispondere a questa domanda si risale addirittura alla natura del bene: e il bene è l'ente conosciuto in quanto desiderabile¹¹. Infatti le anime (sensitive

⁶ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Quaestio disputata de veritate*, q. 26, a. 3, ad 5

⁷ Cfr. *QDV*, q. 25, a. 4

⁸ Cfr. Galeazzi, *Le passioni e l'amore*, pp. 14-15

⁹ *S. Th.*, I-II, q. 24, a. 3, ad 1

¹⁰ *S. Th.*, I-II, q. 22, a. 2, s.c.

¹¹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 5, a. 1

e razionali), sono dotate in primo luogo della facoltà conoscitiva: quella sensibile (nell'uomo e negli animali inferiori) per conoscere gli oggetti individuali secondo le forme dei sensi; quella intellettuale (nell'uomo e nelle creature superiori) per conoscere le forme intelligibili delle cose, cioè gli universali. Le anime perciò sono dotate di un appetito naturale che è l'inclinazione a conoscere: è quello stesso appetito, imposto dall'esterno, per cui le cose pesanti cadono e quelle leggere si alzano. Ma le anime sono principi interni del moto degli animali, perciò hanno bisogno di una facoltà appetitiva adatta a muoverli a partire dalla loro conoscenza¹²: e questo è l'appetito sensibile, o concupiscenza, e nelle creature razionali l'appetito razionale, o *volontà*¹³.

Con le potenze appetitive gli animali tendono alla loro *perfezione seconda*: cioè quella che consiste nella realizzazione del proprio fine. Infatti l'anima sensitiva conosce gli oggetti individuali secondo la forma intenzionale dei sensi, e quando sono conosciuti in quanto piacevoli o dolorosi o utili (una cosa bella o eccessivamente luminosa per la vista, un cibo saporito o sgradevole per il gusto, etc.) l'appetito sensibile li desidera o li respinge¹⁴; allo stesso modo l'intelletto conosce le forme universali astraendo dalle immagini individuali e le riconnette ai principi primi della conoscenza, e quando la volontà inclina al possesso di un oggetto conosciuto, è perché ha riconosciuto in esso la forma universale del bene o dell'utile¹⁵.

Ogni moto è caratterizzato da tre momenti: l'*intenzione*, per cui si tende al raggiungimento del fine; il moto stesso con cui ci si avvicina al fine; la quiete nel fine raggiunto. Questo è vero per tutte le cose: anche per un sasso che cade; nell'anima in particolare, l'intenzione consiste nell'appetito per un

¹² Chiamato in generale *appetito elicitato*, in quanto sollecitato dalla conoscenza; cfr. *S. Th.*, I, q. 80, a. 1

¹³ Per una spiegazione più approfondita si veda G. Perini, *Amore e gaudio nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, in AA. VV., *Sanctus Thomas de Aquino, doctor hodiernae humanitatis*, Roma, Libreria Editrice Vaticana 1995

¹⁴ Cfr. *S. Th.*, I, q. 81

¹⁵ Cfr. *S. Th.*, I, q. 82; e per tutto il paragrafo in generale cfr. *QDV*, q. 25, a. 1

bene, o un bene apparente, o il fine ultimo; il moto coincide con l'azione dell'anima che si porta con le sue facoltà (ad esempio camminando) verso l'oggetto dell'appetito; la quiete consiste nella *fruizione* e comporta la cessazione dell'appetito. Ognuno di questi momenti è accompagnato nell'anima da determinate passioni: l'appetito dall'*amore*, o concupiscenza¹⁶; il moto dalle passioni dell'*irascibile*, come la *speranza* che tende al bene raggiungibile e l'*ira* che lancia l'animale contro gli ostacoli; la quiete dal *gaudio*, cioè il godimento del piacere provocato dal bene presente¹⁷.

Perciò l'amore è l'inizio di tutte le passioni¹⁸, anche quelle contrarie¹⁹, e di tutti i moti, ed è la causa del *desiderio* e del *godimento*, causando queste passioni quando causa il movimento, all'inizio, e la quiete alla fine. L'amore in quanto principio del moto è paragonabile alla gravità dei corpi, che «può essere detta *amore naturale*»²⁰.

Tommaso identifica quindi quattro significati possibili dell'amore, a cui corrispondono propriamente quattro nomi diversi «che in qualche modo si riferiscono alla stessa cosa»²¹: amore, dilezione, carità, amicizia.

«L'amicizia è "come un abito". [...] L'amore è più generico, poiché ogni dilezione o carità è amore, ma non viceversa. Infatti la dilezione aggiunge al concetto di amore l'elezione che lo precede. Quindi la dilezione non è nel concupiscibile, ma soltanto nella volontà, e nel solo essere razionale. La carità poi aggiunge all'amore una certa perfezione, inquantoché l'oggetto amato viene considerato di grande valore, come il nome stesso sembra indicare»²²

¹⁶ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 4

¹⁷ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 2

¹⁸ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 4

¹⁹ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 29, a. 2

²⁰ *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 1, co.

²¹ *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 3, co.

²² *Ibid.*

Dunque l'*amore* è in generale un appetito o una tendenza, naturale o sensitiva; la *dilezione* è in particolare l'appetito razionale, l'atto della volontà, che si potrebbe definire *analogo razionale dell'amore*.

2. L'appetito razionale

Dio è amore – Il desiderio del bene – La conoscenza del bene – La beatitudine dell'intelletto – L'intellettualismo di Tommaso

Per capire quale sia la natura della dilezione, e come possa specificarsi nella *carità* e nell'*amicizia*, dobbiamo distogliere per un momento l'attenzione dall'uomo e rivolgerla a Dio. Infatti secondo la fede cristiana l'essere umano è creato a immagine di Dio, e nella teologia di Tommaso questa immagine risiede nella natura razionale e libera dell'anima umana, che è immagine della natura intellettuale di Dio.

Abbiamo già visto che nella *Contra Gentiles* Tommaso afferma che la gioia e il godimento, e perciò l'amore, si possono predicare di Dio²³. Il passaggio riportato prima si trova al centro di un'ampia discussione sulla convenienza delle passioni a Dio²⁴. Infatti, Dio è immutabile, quindi impassibile, ma molte passioni gli vengono attribuite nelle Scritture. Tommaso spiega che quelle attribuzioni sono fatte per analogia: perché si riscontrano nell'operare di Dio gli stessi effetti che nell'uomo seguirebbero a quelle passioni, ad esempio la punizione per l'ira, il perdono e l'aiuto per la misericordia, e così via. Ma esistono alcune passioni, che sebbene non appartengano in senso proprio a Dio che non possiede né un corpo, né un'anima sensitiva, possono essere attribuite a Dio per la loro forma specifica, come ad esempio la gioia, o *godimento*. Infatti:

«La gioia o godimento è un acquietarsi della volontà in ciò che vuole. Ora, Dio si acquieta sommamente in se stesso, che

²³ Cfr. *CG*, I, c. 91, n. 6

²⁴ A partire da *CG*, I, c. 89

è l'oggetto principale del suo volere, perché ha in sé ogni perfezione. Dunque con la sua volontà egli sommamente si allieta e gode di se stesso»²⁵

Il piacere consiste nell'acquietarsi dell'appetito nel bene posseduto. Citando Aristotele, Tommaso spiega che il piacere è un coronamento dell'operare, e l'operazione è l'atto di una potenza. Perciò, per godere, non è necessario un corpo o i sensi per esperire la passione, ma è sufficiente l'intelletto accompagnato dall'appetito intellettuale, che è la volontà. Infatti «ogni cosa ha verso la propria forma questo rapporto, che quando non la possiede vi tende, e quando la possiede vi si riposa. [...] Per cui anche gli esseri intelligenti hanno una simile inclinazione al bene appreso mediante una specie intelligibile, in maniera che quando hanno questo bene vi si riposano, e quando invece non l'hanno lo ricercano. E questa duplice operazione appartiene alla volontà»²⁶. Ma come si diceva, il godimento è causato dall'amore: perciò l'amore è l'atto proprio della volontà. Infatti nella *Summa* si legge:

«L'appetizione non comporta solo l'atto di desiderare ciò che non ha, ma anche quello di amare ciò che ha e di dilettersi in esso. E sotto questo aspetto si ammette in Dio la volontà; la quale possiede sempre quel bene che ne è l'oggetto, non essendo questo essenzialmente distinto da Dio»²⁷

Perciò, se vogliamo capire più a fondo in cosa consiste l'amore, e come si rapporta alle altre facoltà dell'anima, bisogna studiare più in profondità in cosa consista la volontà. La prima cosa che si può dire è che la volontà, in quanto facoltà dell'intelletto, fa da perno fra il mondo delle cose singolari (che sono oggetto della sensibilità) e quello delle forme universali (che sono oggetto dell'intelletto): infatti «l'appetito intellettuale ha per oggetto delle

²⁵ *CG*, I, c. 90, n. 2

²⁶ *S. Th.*, I, q. 19, a. 1, co.

²⁷ *Ibid.*, ad 2

realtà che fuori dell'anima esistono nella loro singolarità, tuttavia si porta su di esse secondo una ragione universale»²⁸. Questa affermazione costituisce il fondamento della concezione della volontà e della libertà in Tommaso. Infatti la volontà ha una componente necessaria e una contingente: da una parte, «come l'intelletto aderisce necessariamente ai primi principi, così la volontà aderisce necessariamente all'ultimo fine, che è la beatitudine: poiché, al dire di Aristotele, nell'ordine pratico il fine ha la funzione dei principi nell'ordine speculativo»²⁹. Perciò nell'essere umano, che è una creatura e in quanto tale non può avere in sé il proprio fine, la volontà è necessariamente orientata al fine ultimo, cioè al bene, che in realtà è, come si diceva, l'ente conosciuto in quanto appetibile dalla volontà³⁰.

D'altra parte, la connessione fra le verità e i principi primi non sono immediatamente evidenti all'intelletto umano, e così la connessione fra i beni particolari e la beatitudine non è immediatamente visibile alla volontà.

«Vi sono delle verità che non hanno una connessione necessaria con i primi principi. [...] E in tal caso l'intelletto non dà necessariamente il suo assenso. Altre proposizioni invece sono necessarie perché hanno una connessione necessaria con i primi principi. [...] E a queste l'intelletto dà necessariamente il suo assenso, [...] però non prima di aver conosciuto col ragionamento una tale connessione»³¹

La stessa cosa si verifica nella volontà:

«Esistono infatti dei beni particolari che non hanno una connessione necessaria con la beatitudine, poiché senza di essi uno può ugualmente essere felice: e a questi la volontà non aderisce necessariamente. Ve ne sono invece di quelli che

²⁸ *S. Th.*, I, q. 80, a. 2, ad 2

²⁹ *S. Th.*, I, q. 82, a. 1, co.

³⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 5

³¹ *S. Th.*, I, q. 82, a. 2, co.

hanno una connessione necessaria con la felicità. [...] E tuttavia prima che la necessità di tale connessione venga mostrata nella certezza della visione beatifica, la volontà non aderisce per necessità a Dio e alle cose di Dio»³²

Questo è il fondamento della libertà umana: siamo fatti per il bene universale e perfetto, e cogliamo i beni particolari con la sensibilità. Ma la connessione fra questi beni e il bene ultimo che desideriamo sempre è tutta da scoprire, proprio come il ragionamento deve scoprire la connessione fra le verità fondamentali e i fatti conosciuti nella vita di tutti i giorni. E non solo dobbiamo compiere questa scoperta, ma dato che la volontà desidera il bene perfetto, nessuno dei beni particolari che ne sono immagini è in grado di saziarla: perciò a maggior ragione è libera rispetto a tutti i beni particolari³³. Ma a questo punto si pone necessariamente il problema della beatitudine, e di come raggiungerla.

«Fine ultimo di ogni cosa è quello perseguito dal primo autore e motore di essa. Ma il primo autore e motore dell'universo è un'intelligenza. [...] Quindi l'ultimo fine dell'universo è necessariamente un bene di ordine intellettuale: ossia è la verità»³⁴

Così il primo capitolo della *Contra Gentiles*, appena dopo l'esordio; e il secondo capitolo è ancora più specifico:

«Nella misura in cui l'uomo si applica alla sapienza, partecipa in qualche maniera alla vera beatitudine; [...] tale studio specialmente avvicina l'uomo alla somiglianza di Dio; [...] mediante la sapienza si giunge al regno dell'immortalità»³⁵

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, ad 2

³⁴ *CG*, I, c. 1

³⁵ *CG*, I, c. 2

L'essere umano è nella sua parte più alta un essere intellettuale, e la sua massima perfezione e fine ultimo consiste nella piena attualità dell'intelletto³⁶; l'intelletto in atto è conoscenza piena di tutte le cose, cioè di tutta la verità: ma questa è la conoscenza di Dio; perciò la beatitudine dell'uomo consiste nella visione intellettuale di Dio³⁷, secondo le parole di Gesù: «Questa è la vita eterna, che conoscano te, unico vero Dio»³⁸.

Nella *Summa* Tommaso non si limita alle affermazioni appena riportate, ma demolisce sistematicamente l'opinione comune secondo cui la beatitudine consisterebbe nell'amore: infatti l'amore è il desiderio di un bene che termina nel possesso e quindi nel godimento; ma la beatitudine deve essere necessariamente il bene universale e perfetto, desiderabile in sé, e non il godimento di quel bene: anche se il godimento si accompagna sempre alla beatitudine³⁹. E questo bene è la conoscenza intellettuale di Dio.

Questa dottrina è costata a Tommaso l'accusa di intellettualismo da parte di parecchi mistici e filosofi nel corso dei secoli successivi: l'Aquinate sarebbe colpevole di ridurre la beatitudine all'arida conoscenza, dimenticando che il rapporto con Dio si costruisce soprattutto negli affetti, col *cuore*, con quell'atto generoso della volontà che si chiama amore⁴⁰. In realtà le preghiere che san Tommaso componeva, ancora oggi elementi fondamentali della liturgia della Chiesa Romana, non sembrano uscite dalla penna di un arido uomo di scienza; né tantomeno le prime pagine della *Contra Gentiles*, che abbiamo citato più su. Ma Tommaso, articolo dopo articolo, ripete instancabilmente questo argomento: la beatitudine è il possesso del bene

³⁶ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 3, aa. 1-3

³⁷ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 4; anche *S. Th.*, I, q. 26, a. 2, co. «Ciò che vi è di più perfetto negli esseri intellettuali è l'operazione dell'intelligenza, con la quale in qualche modo si impossessano di tutte le cose. Per cui la beatitudine di ogni essere intelligente creato consiste nell'intendere»

³⁸ Gv 17, 3

³⁹ Cfr. p. es. *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 4, soluzione delle difficoltà

⁴⁰ Cfr. P. Rousselot, *L'intellettualismo di san Tommaso*, a cura di C. Vigna, Milano, Vita e Pensiero 2000, pp. 5-17 (introduzione)

sommo; il bene sommo è Dio; Dio non può essere posseduto dai sensi come un corpo, perché è immateriale e intellettuale: perciò deve essere posseduto dall'intelletto⁴¹. Per risolvere questo enigma abbiamo bisogno di fare ancora una volta un passo indietro, tornando alla discussione della passione amorosa e dei suoi effetti.

3. Amicizia e carità

Amore di concupiscenza e amore di amicizia – Affetti ed effetti – Estasi e unione – La radice delle virtù – L'ordine del bene

Abbiamo detto più sopra che nel trattato sulle passioni Tommaso arriva a delimitare quattro sensi possibili dell'amore: amore in senso lato (appetito), amore di elezione (dilezione o appetito razionale), carità (dilezione intensa), amicizia («come un abito»⁴²). Nell'articolo successivo, entrando pienamente nell'ambito dell'amore razionale (*dilectio*), approfondisce la questione dell'amicizia presentando una distinzione importante⁴³.

«Il moto dell'amore ha due oggetti: il bene che uno vuole a qualcuno, a se stesso, o ad altri; e il soggetto cui vuole quel bene. E quindi rispetto al bene voluto si ha l'amore di concupiscenza, rispetto invece al soggetto cui detto bene si vuole, si ha l'amore di amicizia»⁴⁴

E riprendendo più avanti la distinzione aristotelica fra amicizia onesta, utile, o dilettevole, spiega:

«Nell'amicizia utile, o in quella dilettevole, si vuole il bene dell'amico: e così si salva la ragione di amicizia. Ma per il

⁴¹ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 8; e in generale tutta la q. 3

⁴² *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 3, co.

⁴³ Per una discussione approfondita dell'argomento si veda D. Gallagher, *Person and Ethics in Thomas Aquinas*, in *Acta Philosophica*, vol. 4 (1995), fasc. 1, Roma, Armando Editore

⁴⁴ *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 4, co.

fatto che in definitiva il bene viene indirizzato al proprio piacere o alla propria utilità, l'amicizia utile, o dilettevole, perde la natura di vera amicizia, poiché si riduce a un amore di concupiscenza»⁴⁵

Seguendo Aristotele, Tommaso ritiene che l'origine dell'amicizia sia da cercarsi nella somiglianza, che «causa l'amore di amicizia, o di benevolenza. Infatti, dall'esser simili, cioè dall'avere quasi una forma unica, due individui sono come una cosa sola sotto detta forma. [...] Perciò l'affetto dell'uno tende verso l'altro come fosse tutt'uno con se medesimo, e gli vuole bene come a se medesimo»⁴⁶. Questa somiglianza può essere di qualsiasi ordine, dalla parentela stretta fino a un tratto di strada fatto insieme⁴⁷, però c'è una caratteristica fissa: l'amore di amicizia si rivolge solo alle persone. Infatti, «si dice che uno ama il vino, per il dolce che in esso brama. Ora, verso il vino [...] non abbiamo amicizia»⁴⁸.

L'amicizia consiste nell'amare l'amico per se stesso, quasi come fine, volendo il suo bene come fosse il proprio. E poiché l'amicizia è un abito, si intende che «l'opera venga compiuta con piacere. Ciò avviene a causa dell'abito, il quale, agendo come se fosse una natura, rende la sua azione quasi naturale, e di conseguenza piacevole»⁴⁹. Non è assente nell'amicizia l'amore di concupiscenza, ma è rivolto ai beni desiderati per l'amico, e non al godimento della sua presenza o degli utili che può procurarci, nel qual caso in realtà ameremmo noi stessi⁵⁰.

Ora, quando un amore in generale è presente produce due ordini di conseguenze: gli affetti e gli effetti. Gli affetti, senza i quali «l'amore non esiste»⁵¹,

⁴⁵ *Ibid.*, ad 3

⁴⁶ *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 3, co.

⁴⁷ Cfr. Gallagher, *Person and ethics...*, sez. 2

⁴⁸ *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 4, s.c.

⁴⁹ Tommaso d'Aquino, *Quaestio disputata de virtutibus in communi*, a. 1, co.

⁵⁰ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 4, co.; anche *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 3, co.

⁵¹ *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 1, co.

consistono in una prima forma di ‘unione’ causata dall’amore, per cui la conoscenza dell’amato «spinge a desiderare e a cercare la presenza dell’oggetto amato, conveniente e pertinente»⁵². Gli effetti invece sono come si è detto la benevolenza, il godimento della presenza, e infine l’unione reale. Infatti:

«La conoscenza avviene per il fatto che l’oggetto si unisce al soggetto conoscente mediante una sua somiglianza. Invece l’amore fa sì che la cosa stessa che è amata venga ad unirsi in qualche modo a chi l’ama, come abbiamo spiegato. Perciò l’amore è più unitivo della conoscenza»⁵³

A questo punto, Tommaso sembra contraddire tutto quello che si era detto della beatitudine. Poco più indietro, commentando un passo di Dionigi secondo cui «ad alcuni Santi è sembrato che il nome di *amore* sia più divino di quello di *dilezione*»⁵⁴, scrive:

«Alcuni pensarono che nella volontà stessa il termine amore fosse più divino del termine dilezione, poiché l’amore importa una certa passività; [...] invece dilezione presuppone un giudizio dell’intelletto. Ora, l’uomo può tendere meglio verso Dio mediante l’amore, lasciandosi attrarre passivamente da Dio stesso, più di quanto possa condurlo a ciò la propria intelligenza, inclusa nel concetto di dilezione»⁵⁵

Se si esclude la possibilità che Tommaso sia caduto in contraddizione, come si devono interpretare questi passi? In realtà quello che suggeriscono non è che la beatitudine e l’amore non appartengano all’intelletto. Infatti la volontà, il cui atto è l’amore, è una potenza intellettuale. Suggestiscono invece che Tommaso non intendesse affatto porre la beatitudine nella conoscenza

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, ad 3

⁵⁴ Dionigi Aeropagita, *De Divinis Nominibus*, c. 4, lect. 9

⁵⁵ *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 3, ad 4

razionale umana, che è confusa e astratta e non permette altro che un amore di desiderio che la supera⁵⁶: invece, è il suo concetto di intelletto e conoscenza ad essere molto diverso dal concetto che ne abbiamo comunemente e specialmente a partire dalla modernità.

Si è detto che uno degli effetti dell'amore è «l'unione reale, che chi ama cerca con la cosa amata»⁵⁷, e che gli uomini, non potendo unirsi realmente perché dovrebbero distruggersi⁵⁸, cercano nella «vita in comune, la conversazione e altre forme di comunicazione reciproca»⁵⁹. Ma in cosa consiste questa unione? Principalmente in due effetti: la *mutua intimità* e l'*estasi*.

La *mutua intimità* indica la presenza dell'amato nell'amante, e dell'amante nell'amato⁶⁰. Per quanto riguarda gli affetti, l'oggetto amato è costantemente nei desideri di chi ama, «in forza della compiacenza interiormente radicata verso l'amato»⁶¹, ma è anche vero il contrario: nell'amore di concupiscenza, perché «non si ferma a un conseguimento o a una fruizione estrinseca e superficiale dell'oggetto, ma cerca di possederlo perfettamente, come per raggiungerne l'intimità»⁶²; nell'amore di amicizia, perché «chi ama si trova nell'amato in quanto considera il bene e il male, come pure la volontà stessa dell'amico, come cose sue proprie, così da sembrare che egli stesso senta e subisca il bene o il male nel proprio amico»⁶³. Così, nell'amore di amicizia, «colui che ama, per il fatto che considera sue proprie le cose dell'amico, sembra essere nell'amato, e come identificato con lui. In quanto invece uno vuole e agisce per l'amico come per se stesso, considerandolo una cosa sola con se stesso, è piuttosto l'amato che viene a trovarsi

⁵⁶ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 2, ad 2

⁵⁷ *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 1, ad 2

⁵⁸ Perdendo la propria soggettività, cioè l'unità sostanziale con se stessi: perciò perdendo l'esistenza.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 2

⁶¹ *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 2, co.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

nell'amante»⁶⁴. E questa uscita da sé negli affetti, per cui l'amante diventa simile e quasi identico all'amato, in cui vede se stesso, è l'estasi⁶⁵.

Ma questo succede anche nella conoscenza: infatti grazie all'amore l'oggetto amato viene a trovarsi nella conoscenza dell'amante, e viceversa l'amante nell'amato: «perché chi ama non si accontenta di una conoscenza superficiale dell'amato, ma cerca di capire intimamente tutto ciò che lo concerne, e di penetrare così nella sua intimità»⁶⁶. Perciò attraverso l'amore, l'amante comprende sempre più in sé l'amato, e lo penetra con sempre maggiore profondità: infatti gli esseri «dotati di conoscenza sono fatti per avere anche le forme delle altre cose. [...] Per tale motivo il Filosofo dice che "l'anima è in certo qual modo tutte le cose"»⁶⁷. Per questo Tommaso dice che «l'amore supera la conoscenza nell'ordine dell'impulso, ma la conoscenza è anteriore all'amore nel conseguimento»⁶⁸.

Pierre Rousselot ha osservato che «contrariamente a coloro che vedono nell'intelligenza una facoltà essenzialmente egoistica, egli [Tommaso] ne fa la facoltà essenzialmente liberatrice della soggettività, la "facoltà dell'altro", se si può dire così. Più in generale, essa è per lui [...] la facoltà che nel modo più vero prende, raggiunge e tiene l'essere»⁶⁹. Poiché Dio non solo è il fine ultimo dell'intelletto, ma anche comprende in sé tutte le cose, e non come forme astratte, come l'intelletto umano, ma nella loro propria essenza e soggettività in quanto è il loro essere per partecipazione, allora la visione beatifica di Dio compie la perfezione dell'intelletto e dell'amore dell'uomo, verso Dio stesso e verso ogni cosa. Insomma, conoscendo imperfettamente si inizia ad amare, e l'amore porta infine alla perfezione della conoscenza. E cioè amare significa da ultimo conoscere.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 3

⁶⁶ *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 2, co.

⁶⁷ *S. Th.*, I, q. 14, a. 1, co.

⁶⁸ *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 4, ad 4

⁶⁹ Rousselot, *L'intellettualismo...*, p. 24

Questo effetto si dà perfettamente solo dove l'amore è veramente disinteressato. Ma chi può chiedere all'essere umano questo amore? Chi può dire di nutrire l'amore più puro per un amico, senza alcun riguardo al piacere che la sua presenza necessariamente comporta, ai doni che ci porterà? In realtà è la generosità disinteressata che contraddistingue la vera amicizia, ed è per questo che si dice che i veri amici si vedono solo nel momento del bisogno: ma l'abito della generosità totale e totalmente disinteressata non sembra possibile all'uomo, a meno che non venga a possederla per una virtù infusa dalla grazia: la *carità*⁷⁰.

Per questo la carità è «la forma, il motore e la radice delle virtù»⁷¹: infatti, il fine della carità è il sommo bene che è la perfezione dell'essere umano, e «tutte le virtù sono ordinate al suo fine e oggetto proprio, che è il sommo bene»⁷²; la carità le muove tutte e le genera tutte. Gli uomini possono acquistare con l'esercizio, in diversa misura, le virtù naturali, che in loro sono sempre «in germe»⁷³, ma attraverso la carità le acquistano e le perfezionano tutte: infatti la carità «precede naturalmente le altre virtù»⁷⁴.

Il sommo bene dell'essere umano è Dio stesso, perciò l'oggetto proprio della carità è Dio, e il suo effetto è di congiungere affettivamente nel senso che «un uomo reputa un amico quasi un altro se stesso, e gli vuole il medesimo bene che vuole a se stesso»⁷⁵: nella carità si instaura una vera e propria amicizia con Dio, nel desiderio di Dio assente e nel godimento di Dio presente; infatti: «la grazia ci unisce a Dio per modo di assimilazione, ma occorre che noi siamo uniti a lui anche mediante l'operazione dell'intelletto e dell'affetto. E questo lo fa la carità»⁷⁶.

⁷⁰ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Quaestio disputata de caritate*, a. 2, ad 17

⁷¹ *De caritate*, a. 3, co.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 3, ad 4

⁷⁴ *De caritate*, a. 3, ad 16

⁷⁵ *De caritate*, a. 2, ad 6

⁷⁶ *Ibid.*, ad 7

Ma se l'oggetto della carità è Dio, allora essa stabilisce un'ordine nell'amore⁷⁷, cioè nella volontà dell'uomo: quell'ordine dei beni relativo al bene universale e perfetto che non sarebbe mai possibile conoscere con le sole forze umane. Perciò il primo ad essere amato, e sopra ogni altra cosa, deve essere Dio, e «l'amore di Dio non ha misura, perché in esso non si dà un termine oltre il quale sarebbe irragionevole amarlo»⁷⁸. In secondo luogo, in Dio conosciamo tutte le cose e nell'amarlo ci conformiamo ai suoi affetti e di conseguenza amiamo tutte le creature; però amiamo diversamente gli amici, i nemici, e tutte le altre cose: gli amici perché godono della stessa nostra virtù e beatitudine; i nemici perché Dio li ama desiderando che ne godano; tutte le altre cose perché possono essere ordinate alla beatitudine nostra e altrui⁷⁹.

«Dio dobbiamo amarlo di carità in quanto è la radice della beatitudine; dobbiamo amare di carità noi stessi per partecipare alla beatitudine; dobbiamo amare il prossimo perché ne è partecipe con noi; il nostro corpo infine in quanto su di esso ridonda la beatitudine della nostra anima»⁸⁰

E così tutta la vita, gli affetti, il mondo degli uomini vengono ordinati dalla carità ed elevati alla piena beatitudine nella contemplazione, intellettuale e amorosa, di Dio.

⁷⁷ Cfr. *De caritate*, a. 9, co.

⁷⁸ *De caritate*, a. 2, ad 13

⁷⁹ Cfr. *De caritate*, a. 7, co.

⁸⁰ *Ibid.*

Capitolo 3

La natura dell'amore

Il pensiero di Tommaso deve molto a quello di Agostino; in realtà è raro che il primo citi il secondo per confutarlo, piuttosto Tommaso cerca sempre di spiegare e giustificare le affermazioni agostiniane nel contesto della propria teologia e filosofia, con alcuni punti in comune e alcune differenze, ma soprattutto, come abbiamo detto, con un capovolgimento di prospettiva. Proviamo allora a mettere a confronto le due concezioni, ponendo i due pensatori fianco a fianco in una sintesi “intrecciata”¹.

I. Prospettive sull'essere

Metafisica e morale – I piani dell'essere – Natura e cosmo

Sia per Tommaso che per Agostino la morale, cioè la regola di bontà delle cose e delle azioni, si fonda nella metafisica: e non potrebbe essere altrimenti, poiché il bene e l'essere coincidono; l'ordine del bene dipende interamente da Dio che ne rappresenta il principio, l'inizio e il fine. Possiamo però cogliere una differenza fondamentale fin dal piano logico.

Agostino compie un primo grande passo verso il superamento del dualismo fra bene e male di stampo gnostico-manicheo, soprattutto nella sua forma più ingenua (spirito buono, materia cattiva), ma non si può dire che il suo pensiero sia definitivamente monista o dualista: da una parte sta l'unità metafisica originaria della creazione, interamente buona; dall'altra sta l'unità perfetta e assoluta, a cui torneranno i beati, degli ideali dell'Uno, del Bene e della Verità nell'Essere: si tratta di ideali concreti, non astratti, perché Dio è l'Uno, Dio è il Bene, Dio è la Verità, e l'unico Dio è l'Essere assoluto. Ma in

¹ Nel corso di questo capitolo le citazioni saranno più rare; valgono come riferimento i testi e i luoghi citati nel corso dei capitoli dedicati ai due autori.

posizione media fra le due unità troviamo il mondo diviso del peccato, radicalmente duale dopo la caduta degli angeli e degli uomini: luce e tenebre, ordine e disordine, carità e concupiscenza. Una parte di questo quadro è chiaramente platonica: il mondo ideale unitario e la *regio dissimilitudinis* con il suo dissidio tra forma e materia, che in Agostino diventa dissidio fra l'ordine originario e il disordine della realtà caduta. D'altra parte Agostino riceve dai cristiani la fede nel Creatore, e cristianizza il platonismo aggiungendovi un terzo polo: la natura creata, buona in sé; da qui la positività della sua concezione metafisica della natura. Si potrebbe dire che Agostino ha una *metafisica monista* e una *morale dualista*, in cui il rapporto col Dio creatore viene infine rimpiazzato dal rapporto col Dio redentore e fine ultimo dell'universo.

Tommaso invece, raccogliendo l'eredità Aristotelica, stempera il dualismo platonico di forma e materia – così come quello agostiniano di ordine e disordine – trasformandolo nel *dinamismo* di potenza e atto: perciò ogni cosa, a partire dalla *perfectio prima* con cui è creata, tende alla *perfectio secunda* a cui è destinata da Dio, avvicinandosi a essa in diversa misura secondo le proprie capacità². Perciò, sicuramente viviamo in un mondo non ordinato, ma anche *intrinsecamente ordinabile*: e quindi Tommaso ha una metafisica monista, e una morale monista anch'essa, ma *a diverse velocità*. E proprio qui si innesta la concezione tomista del peccato originale, che consiste nella perdita, o sostanziale riduzione, della *capacità* delle cose (la *virtù*) di avvicinarsi alla propria perfezione, e non in una corruzione della loro natura: perciò il rapporto col Dio creatore viene ripristinato dal Dio redentore che si rivela anche come fine ultimo dell'universo, svelando quest'ultimo rapporto che era già presente, ma nascosto, nella creazione.

² Cfr. Perini, *Amore e gaudio...*, sez. I

Entrando nei dettagli, sembra di sentire nella metafisica agostiniana l'eco del gradualismo plotiniano³. Tutto l'esistente è distribuito su tre piani dell'essere: i corpi, le anime, Dio. Tutti sono, ma nessuno è come gli altri. Dio e le anime sono accomunati dalla immaterialità (o spiritualità); le anime e i corpi sono accomunati dalla creaturalità⁴. Su questa scala si distribuiscono diverse intensità di vita, di conoscenza, di amore: tutte sostanze, diversi modi di esistenza e gradi di perfezione. Così l'uomo, corpo e anima, come per Plotino rappresenta il vertice dei corpi e l'ultimo delle anime: un'anima pienamente spirituale che abita un corpo pienamente materiale; corpo nobilitato dall'anima, anima appesantita dal corpo. Resta, come ha osservato Gilson, una certa antipatia fra una metafisica di tipo plotiniano e la metafisica 'corretta' di Agostino: la creazione non si accorda con la continuità della scala dell'essere; le anime di Plotino sono di natura divina, l'anima di Agostino è creatura e radicalmente altra rispetto al Creatore, che è l'Essere stesso; i corpi di Plotino sono quanto si ottiene allontanandosi sempre di più dall'intelletto divino, i corpi di Agostino sono una creazione originale, meditata e voluta, anche se per il peccato si sono ribellati alle anime⁵.

Dato fondamentale della creaturalità, per Agostino, è la corruttibilità: tutte le cose e le anime possono allontanarsi dal loro bene – cioè Dio, che è al vertice della scala – e così distruggersi, perdere il proprio essere, fino a svanire nel nulla. Per questo, la scala dell'essere diventa anche una scala di bontà, quindi amabilità, misurata dalla corruttibilità. Le cose più distanti da Dio lungo la scala sono *peggiori*, non nel senso della privazione, ma nel senso del limite: cioè non sono più cattive; piuttosto il bene che contengono

³ Per questo paragrafo e il seguente cfr. G. Beschin, *S. Agostino: il significato dell'amore*, Roma, Città Nuova 1983, pp. 59-62

⁴ Possiamo intuire questa visione, ad esempio, dalla chiusura del libro VIII della Trinità (cfr. *supra*, p. 37), ma in altri luoghi è anche più esplicita.

⁵ Cfr. E. Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, trad. da V. V. Ventisette, Genova, Marietti 1983, parte I, cap. V, §4

è limitato. In fondo a questa scala si trovano i corpi materiali, i più corruttibili dunque i meno amabili.

Tommaso da parte sua adotta il cosmo aristotelico (e medievale), dove tutte le cose abitano un vasto spazio materiale ordinato dalla profondità della terra, passando per le sfere celesti, fino al *più alto dei cieli*, l'empireo sede degli angeli e in futuro dei beati. Si tratta ovviamente di una concezione che non ha retto alla prova dei fatti, e da questo punto di vista la teologia agostiniana, che invita sempre ad andare oltre le metafore spaziali, è nettamente superiore; ma prescindendo dalla descrizione dell'universo rimane importantissimo il senso che questa concezione acquista nella teologia di Tommaso. L'ordine agostiniano (e plotiniano) dell'essere si proietta nell'ordine concreto delle cose create perfette secondo la loro *natura* per raggiungere la perfezione del loro fine. La loro distanza da questo fine è la ragione stessa del loro moto, il motivo per cui tutto il mondo si muove, e qui si innesta la distinzione fra le cose vive e quelle inanimate: queste ultime hanno fuori di sé la ragione del loro moto, la conoscenza divina e angelica del bene che le spinge verso la loro destinazione; le prime invece hanno dentro di sé il principio del proprio moto: sono esse stesse a riconoscere e perseguire il proprio bene; bene particolare e sensibile per gli animali irrazionali, bene universale e intellettuale per quelli razionali, che possiedono la capacità di conoscere attivamente, oltre che riconoscere, il proprio fine, e dunque possiedono la libertà: e così la morale si innesta nella metafisica, e la fisica stessa si innesta nella morale.

Il dato fondamentale della creaturelità, per Tommaso, non è più la corruttibilità, ma la *perfettibilità*: tutte le cose e le anime possono avvicinarsi al loro bene e raggiungere la pienezza del proprio essere. Per questo secondo Tommaso non è possibile la pienezza del male: un essere può allontanarsi indefinitamente dal proprio bene, ma non può perdere la *perfezione prima* della natura, né la propria perfettibilità. Tutto è buono quindi, ma un essere umano è destinato a una perfezione (la visione di Dio) molto più alta di

quella riservata a una pianta (l'obbedienza al piano di Dio), e per questo la pianta è meno amabile delle anime e di Dio: non perché meno buona secondo la propria natura, ma perché meno adatta a portare l'uomo verso la sua perfezione. Così la scala di corruttibilità di Agostino si capovolge in una scala che vede in fondo gli esseri meno complessi che raggiungono una piccola perfezione con pochi movimenti; al secondo posto gli esseri che raggiungono una grande perfezione con molti movimenti, e qui, al vertice della complessità, sta l'uomo; al terzo posto, termine inferiore della semplicità, sta l'angelo, che raggiunge una grande perfezione con pochi movimenti; in cima Dio, semplicità perfetta, che gode senza alcun movimento di una perfezione infinita⁶.

Qui si rivela pienamente quella differenza di prospettiva che distingue i due pensatori: l'ordine di Agostino discende da Dio imponendosi su un mondo che di per sé è tendenzialmente in corruzione, conservandolo nell'essere e orientandolo al bene; l'ordine di Tommaso invece è posto da Dio alla radice stessa della creazione, orientando tutto il cosmo che, nonostante la possibilità del male, preso nell'insieme tende inesorabilmente al suo ultimo bene. Immaginiamo di avere un vaso pieno d'acqua in cui siano stati mescolati olio e sabbia: Agostino vede tre sostanze distinte che separatamente tendono al proprio luogo naturale, spesso ostacolandosi tra loro; Tommaso vede un'unica miscela che lentamente tende alla quiete e all'ordine perfetto. Agostino e Tommaso in fondo non descrivono un'origine, un mondo o un fine diversi: ma l'interesse di Agostino è che l'olio si separi dalla terra, mentre quello di Tommaso è che l'olio stia in cima e la terra in fondo, perché questo è il loro bene.

⁶ Cfr. Perini, *Amore e gaudio...*, sez. I; anche *S. Th.*, I, q. 77, a. 2, co. «Gli esseri infimi possono conseguire [...] solo un bene imperfetto, mediante pochi movimenti; mentre quelli ad essi superiori si conquistano il bene perfetto con molti movimenti; ancora più in alto troviamo quelli che conseguono il bene perfetto con poche operazioni; troviamo infine perfezione somma in quelli, i quali posseggono il bene perfetto senza alcun movimento»

2. Il cuore umano

Il desiderio dell'uomo – La cittadinanza dell'essere – La virtù perduta

Ogni essere vivente si trova con il proprio amore ad abitare il mondo: che sia il cosmo o la scala dell'essere. La metafisica di Agostino e di Tommaso fonda la loro morale, e si riflette nella loro concezione dell'amore che è per entrambi la forza più propriamente morale: infatti amore è il nome del principio e motore fondamentale delle azioni di ogni creatura.

Ed è il nome di quel desiderio radicale che in primo luogo caratterizza l'essere umano. Desiderio di cosa? Agostino risponde: «amare, e sentirsi amato»⁷. Desiderio di pienezza in una creatura manchevole, insufficiente a se stessa; desiderio di Dio in una creatura che l'ha abbandonato e che instancabilmente lo ricerca, prima nelle cose, poi nelle persone, poi nei libri, nelle teorie; infine, se Dio la aiuta, nella vera fede, nella Verità: perché «ci hai fatti per te, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te»⁸.

Desiderio di cosa? Tommaso risponde: desiderio del bene «universale e perfetto»⁹, desiderio di possedere Dio stesso, e niente di meno: perché ogni altra cosa non è all'altezza di quella perfezione a cui l'essere umano è chiamato dal suo creatore. Come abbiamo già detto, non si deve pensare che Tommaso dicesse queste cose per motivi puramente logici o fideistici: amava contemplare nella logica la bontà del creatore e la vocazione dell'uomo; viveva in prima persona questo desiderio ardente. Così i due guardano ancora una volta la stessa cosa, e desiderano la stessa cosa: che gli uomini sappiano a cosa sono chiamati; ma Agostino vuole distoglierli dal baratro del nulla che si apre sotto di loro, mentre Tommaso vuole condurli allo splendore dell'essere che balena sopra di loro.

⁷ *Conf.*, II, 2, 2

⁸ *Conf.*, I, 1, 1

⁹ *S. Th.*, I, q. 82, a. 2, ad 2

L'unità della metafisica di Agostino si manifesta nella sua concezione dell'amore naturale, *amor* o *caritas* in senso ampio: una teoria sorprendentemente coerente e unitaria, che può giungere a chiamare *caritas* anche l'amore fra gli animali. L'amore naturale è «una vita che unisce, o tende ad unire»¹⁰. Tendenza, aderenza, unione sono le parole chiave dell'*amor*. Ogni persona tende a qualcosa: il luogo del suo riposo. A questo luogo, il suo bene proprio, aderisce nel godimento con l'amore, trovando la quiete. Il culmine della vita d'amore è l'*unione*: quando l'amore è reciproco e reciproca è l'adesione, amante e amato diventano uno solo. Questo avviene ad esempio nell'amicizia, che forgia «un'anima sola in due corpi»¹¹ (discorso che sembra ricalcare il *due in una carne sola* della Genesi).

Amor è una *vita*: è durevole e mutevole, dinamico e statico insieme, proprio dei viventi; è per l'uomo quello che è il *pondus* per gli oggetti inanimati; è una facoltà a sé stante (Agostino nel libro IX della *Trinità* lo chiama addirittura *sostanza*), ma coinvolge e orienta tutte le altre facoltà dell'anima¹². Durevole e mutevole, ma tanto più perfetto quanto più è durevole, e quanto meno è mutevole, si distribuisce come l'essere in una scala di amori ordinata secondo il loro oggetto¹³: il più basso è l'amore carnale, da anima a corpo, in vista del piacere; il secondo gradino è l'amore spirituale fra anima e anima: l'anima è il giusto oggetto dell'amore, che rende le cose sensibili più degne di essere amate¹⁴; ma c'è un terzo gradino: l'amore dell'anima che sale verso l'alto e si rivolge al creatore delle anime, primo degli spiriti.

Tre gradini radicalmente diversi, e profondamente simili: sono tutti una "vita che unisce", ma su tre diversi piani dell'essere. Così l'amante diventa "cittadino dell'essere" secondo il proprio amore, con il quale, come fosse il suo peso, procede lungo la scala verso l'alto, fino a unirsi col sommo bene,

¹⁰ *Trin.*, VIII, 10, 14

¹¹ *Conf.*, IV, 6, 11

¹² Cfr. Beschin, *Il significato dell'amore*, p. 101

¹³ Cfr. *Trin.*, VIII, 10, 14

¹⁴ Cfr. *Conf.*, III, 1, 1

o verso il basso, fino a disperdersi nel nulla: ecco perché sul piano morale l'amore, che coinvolge tutto l'essere dell'amante, si trasforma in una opzione fondamentale per l'ordine o per il disordine, per Dio o per tutto il resto (anche se non è un'opzione netta, ma dotata di intensità), e da qui scaturiscono le due cittadinanze e i due amori: carità e concupiscenza, città degli uomini e città di Dio.

Infatti questa forza dell'anima ha contratto una malattia: la sua inclinazione naturale si è rivolta verso il nulla, tende a disperdersi nelle cose. La malattia della creatura umana significa che l'interno e l'esterno sono divisi da una spaccatura profonda: due amori si combattono nella sua anima, e due amori si combattono nella società. «Una volta perduta l'innocenza, [...] l'animo resterà impigliato nei lacci di un desiderio diviso. Sarà premuto, nel medesimo tempo, dalla spinta divergente di due imperativi radicalmente inconciliabili. La ricerca del bene provocherà il suo contrario, risvegliando e mobilitando le forze latenti del male»¹⁵. L'uomo è diventato capace di odiare se stesso.

In Tommaso la concezione dell'amore si divide in due parti che si completano a vicenda: da un lato la "tendenza", la mutevolezza, l'amore-passione e l'appetito con i suoi significati analogici: *naturale, sensitivo, razionale*; dall'altro lato la stabilità e durevolezza dell'affetto, cioè gli abiti della virtù e dell'amicizia.

L'appetito (o amore) naturale è per ogni creatura il desiderio di perfezione, la tendenza al proprio fine ultimo, presente in tutte le cose: nell'intelletto, che cerca la conoscenza degli universali; nell'anima sensitiva che cerca la conoscenza dei singolari; nel senso stesso che tende ai suoi oggetti propri (colore per gli occhi, suono per le orecchie, etc.); nell'anima vegetativa che dirige la conservazione, crescita e riproduzione degli esseri viventi, nei sassi che cadono, nel fuoco che sale verso l'alto e si propaga. Torna anche qui il

¹⁵ R. Bodei, *Ordo amoris: conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna, Il Mulino 1991, pp. 55-56

paragone col *pondus*, ma curiosamente invertito: non è più l'amore a essere il peso dell'anima, ma è il peso che diventa l'amore delle cose; e non si tratta più di un paragone, come per Agostino: il *pondus* di un sasso è il suo amore naturale: perché tutto l'universo ama il fine per cui è creato.

Così anche l'essere umano è inserito pienamente, accanto a tutte le creature, nella grande compagine del mondo. Gli esseri razionali, però, hanno bisogno di qualche principio superiore che li possa dirigere: non devono semplicemente seguire, ma anche trovare il proprio fine. Per questo l'appetito naturale trova degli analoghi nell'appetito sensitivo, orientato al bene particolare, che muove le passioni e le emozioni dell'uomo, e nell'appetito razionale, o volontà, orientato al bene formale, che dirige nella libertà la vita della ragione e ha la capacità di comandare alla parte sensitiva. Ma questo non è ancora sufficiente, perché il bene assoluto a cui tende la volontà è puramente formale: il riconoscimento del bene o del male relativo in un certo oggetto non è affatto scontato.

Per questo l'uomo ha bisogno dell'abito, della virtù che ordina tutto il suo essere, dispone le potenze inferiori alla collaborazione con quelle superiori, gli permette di riconoscere il bene nelle cose giuste e il bene perfetto in Dio, e infine perfeziona tutti i suoi atti buoni rendendoli piacevoli: insomma rende l'uomo aristotelicamente *amico di se stesso*, e vero amico del prossimo nella comune bontà.

Ma se l'uomo scopre dentro di sé una promessa di felicità, scritta in quel desiderio ardente con cui viene al mondo, perché questa promessa sembra cadere nel vuoto? Perché il male? Perché – è la risposta di Tommaso – l'essere umano ha perso la capacità di riconoscere il bene, la sua volontà è confusa e disorientata: la virtù che Dio aveva infuso nella sua creatura è andata perduta, e il desiderio è malato. Malato nel senso che, avendo perso ogni punto di riferimento, si inganna continuamente sul proprio oggetto. E

l'amore che l'uomo porta sempre ai suoi simili, ai suoi familiari, ai suoi concittadini, si corrompe: l'amicizia si trasforma in parassitismo, la generosità in esercizio di potere, l'intimità in un tentativo di asservimento. Invece di lasciare che l'altro entri in lui, cerca di trascinarlo dentro di sé; tutto si trasforma in un'occasione per nutrirsi. L'uomo è diventato capace di odiare l'altro per amore di sé.

3. Il vero amore

La guarigione del desiderio – L'amicizia dei buoni – L'essenza dell'amore

Di fronte alla gravità della malattia che affligge il cuore dell'uomo, quale speranza può restare? In realtà l'opera di Agostino e Tommaso non consiste semplicemente in una diagnosi: non si tratta di una condanna delle passioni sul modello stoico, ma piuttosto di una proposta di *educazione all'amore* nel solco della fede cristiana. Affermazione scontata se si pensa che il primo fu vescovo e il secondo professore, ma non così scontata se si nota che entrambi indicano un cammino vissuto in prima persona. Messi in evidenza tutti i limiti della natura umana, quale medicina viene proposta?

La medicina è la carità: l'amore gratuito, l'amore perfetto, amore senza misura. La carità (insieme alla fede e alla speranza) rappresenta il nucleo della proposta cristiana di vita. Come abbiamo detto, il latino *caritas* e il greco ἀγάπη indicano etimologicamente la tenerezza degli affetti familiari, che costituiscono la comunità cristiana dei figli di Dio. Nella particolare esperienza di Agostino, l'incontro con la carità cristiana ha significato per lui soprattutto la guarigione da quella tendenza più o meno latente verso il male proprio e altrui che inquina ogni desiderio di felicità della creatura umana. Abbiamo visto che la concupiscenza è quell'effetto che, per una sorta di corto circuito, sostituisce il desiderio di godimento al desiderio del bene. Tommaso in questo è sempre molto chiaro: non può godere chi desidera il godimento, perché il godimento deriva dal possesso del bene che, se non è desiderato stabilmente per sé stesso, va inevitabilmente perduto. Parafrasando

Agostino si potrebbe dire che l'atteggiamento fondamentale del malato verso il mondo è quello del *consumo*: per cui ogni cosa diventa uno strumento di riempimento, si riduce a un mezzo per la soddisfazione di qualche mancanza.

Il miracolo operato dalla carità, rubando una felice espressione a Remo Bodei è la *metamorfosi del desiderio*¹⁶. Le due volontà, guarite dall'*amor boni*, si risaldano in una sola, non più in conflitto. L'atteggiamento del consumo cede il posto a quello della *fruizione*: il godimento, grato, del dono gratuito dell'altro, e specialmente di Dio. Tutto questo passando per l'umiltà, perché il tentativo doloroso di riempimento o soppressione del proprio bisogno cede il posto al riconoscimento sincero di questo bisogno, per cui l'amore di Dio può colmare l'uomo di doni senza renderlo schiavo. Infatti, come osserva Bodei, «con l'amore cresce insieme chi dona e chi riceve, l'offeso che perdona e l'offensore perdonato. Esso sblocca la rigidità anelastica della legge, della volontà, del puro controllo»¹⁷.

Se quella di Agostino è stata soprattutto un'esperienza di guarigione, quella di Tommaso è soprattutto un'esperienza di fioritura e perfezione. Per lui l'incontro con la carità cristiana ha significato soprattutto l'aprirsi della possibilità di amicizie sincere, con Dio e con gli uomini. Infatti, quell'ideale di *amicizia dei buoni* proposto dall'etica aristotelica non sembra destinato a realizzarsi nella comunità umana, come già insinuava lo stesso Aristotele: perché la virtù è rara. Chi è in grado di non farsi sedurre dalle prospettive di guadagno e di piacere che le amicizie offrono sempre? Difficile offrire i propri doni senza attendere contraccambio, difficile restare fedeli nelle difficoltà, estremamente difficile «dare la vita per i propri amici»¹⁸.

Ma la carità, costruendo una vera e propria amicizia con Dio, trascina la creatura umana fuori dal corto circuito dell'amor proprio. Ordinando tutto

¹⁶ Cfr. Bodei, *Ordo amoris...*, cap. 2 (specialmente pp. 91-97)

¹⁷ *Ibid.*, p. 93

¹⁸ Gv 15, 13

il suo essere al vero bene che si trasforma finalmente in un termine concreto, apre la possibilità di amare il prossimo con generosità totale: perché, nella rinnovata capacità di riconoscere la pienezza del bene, l'uomo viene liberato dal costante timore di perdere tutto ciò che ha e può finalmente tuffarsi nella gioia di donare tutto ciò che può.

È qui che Agostino viene a saldarsi pienamente con Tommaso: perché, come spiega Bodei con una bellissima immagine, grazie all'amore guarito «viene ad instaurarsi una sorta di *potlach* tra l'uomo e Dio, una gara di generosità che – diversamente da quelle praticate ancora oggi presso alcune tribù “primitive” – non conduce alla rovina dell'uomo, ma al suo accumulare tesori nel Regno dei cieli». Così finalmente si era compiuta quella promessa di felicità comune che Agostino aveva intravisto nell'amicizia umana, frustrata dalla morte, e che era poi sbocciata nell'amicizia cristiana: la gioia di amare Dio insieme, la speranza di ritrovarsi uniti per l'eternità.

Resta un aspetto che non convince: se l'uomo, come dice lo stesso Tommaso, ha un amore sostanziale per se stesso, per il proprio essere, come può dimenticarsi di sé e sacrificarsi completamente al prossimo o a Dio? In effetti si tratta di un'accusa che è stata rivolta spesso lungo i secoli alla concezione cristiana dell'amore, tanto più che spesso sono i cristiani stessi a presentare la carità come un puro sacrificio. A dire il vero Agostino ripete spesso che, amando con amore di carità, apparentemente odiamo noi stessi, ma in realtà ci amiamo; ed è in compagnia di Tommaso nel ripetere che il comandamento divino, «amerai il prossimo tuo come te stesso»¹⁹, ordina innanzitutto l'amore di sé.

Agostino, nel libro VIII del *De Trinitate* che abbiamo esposto più indietro, dà una definizione molto particolare del *vero amore*: «aderire alla verità per vivere nella giustizia»²⁰. E spiega nello stesso libro (e in molti altri luoghi)

¹⁹ Mt 22, 39

²⁰ *Trin.*, VIII, 7, 10

che chi vuole conoscere Dio deve cominciare ad amare: e per la strada di quell'amore giungerà alla conoscenza di Dio nel suo intimo, e alla visione di Dio nell'eternità. Così Agostino stabilisce l'equazione fra amore e conoscenza, ma è Tommaso che la sviluppa veramente. Infatti per lui la più vera vocazione naturale dell'uomo è la conoscenza intellettuale: ma come abbiamo visto, per Tommaso l'intelletto nella sua essenza più profonda non rappresenta la capacità di dissezionare la realtà in componenti astratte, ma la capacità di ricevere l'altro dentro di sé, di diventare l'altro. Ma questo significa che per la creatura umana la fedeltà alla propria vocazione naturale comporta la totale apertura all'altro, ed è questa apertura che spinge alla generosità totale: perché ad immagine di Dio che vede e ama in sé tutte le creature, l'essere umano, diventato in qualche modo un altro, non può più amare se stesso se non amando quell'altro che ora vede dentro di sé.

Così diventa chiaro che la guarigione dell'amore, il perfezionamento della carità, non avviene al prezzo del sacrificio totale della soggettività dell'uomo, ma comporta piuttosto la piena fioritura della creatura umana nella perfezione del suo atto proprio, che è essenzialmente apertura all'altro; così come diventa chiaro che l'idea che questa apertura comporti la perdita di tutti gli affetti umani non è altro che un perfido effetto prospettico di quella malattia che ci convince che ogni cosa buona debba essere rivolta a noi stessi: ma l'affetto, per essere vero, non ha alcun bisogno di essere egoista. Anche perché, come sottolinea Tommaso, l'affetto della ragione non è perfetto quando tutte le passioni muoiono, ma quando tutte le passioni, i piaceri e gli affetti umani lo seguono e lo sostengono nel suo moto verso il bene: perché, se questo non accade, non ci può essere virtù.

Conclusione

Il desiderio da cui nasce questo lavoro è principalmente quello di tentare qualche passo verso la costruzione di una visione antropologica a partire dalla dimensione affettiva dell'essere umano. Per avviare questa riflessione, abbiamo proposto una lettura ragionata del pensiero di Agostino di Ippona e Tommaso d'Aquino. Questi due autori vengono spesso a trovarsi in un rapporto particolare, per cui pur essendo fundamentalmente d'accordo sulla sostanza delle realtà studiate, discordano invece sulla precedenza dei diversi elementi; effetto che nel nostro discorso abbiamo definito *differenza di prospettive*. Questo rende le loro concezioni fundamentalmente complementari: si troverà che spesso ognuno dei due mette in luce aspetti diversi delle stesse realtà.

L'esempio più evidente riguarda le loro concezioni metafisiche del mondo: per Agostino, esiste un ordine di valore nell'essere imposto dall'alto, cioè discendente da Dio, di stampo neoplatonico, da cui dipende tutta la morale perché la vocazione dell'uomo è di percorrere questa scala allontanandosi dalle realtà più basse per risalire fino a Dio, Verità assoluta e sommo Bene; per Tommaso, esiste una grande compagine cosmica in cui l'ordine è posto da Dio a partire dal basso, nella natura stessa delle cose: anche per Tommaso la morale dipende da questo ordine perché ogni creatura nel cosmo è in ascesa verso il proprio fine che, in diversi modi, è Dio stesso: il «bene universale e perfetto». Su queste visioni del mondo si fondano interamente le concezioni dell'amore; in primo luogo dell'amore naturale, che è l'attrazione fondamentale delle cose verso il loro bene.

Le idee più importanti che vorremmo raccogliere e sottolineare sono tre. In primo luogo, *la dinamica del desiderio* nell'essere umano. Si tratta di un discorso più proprio di Agostino, che rileva una spaccatura fondamentale

negli affetti umani fra un desiderio di bene, eredità della creazione, e un desiderio di male, eredità del peccato originale. Questo dissidio paralizza l'uomo e lo spinge ad assumere verso le cose e le persone un atteggiamento che abbiamo definito *di consumo*, per cui ogni bene diventa uno strumento di soddisfazione e un'occasione di dispersione verso il nulla, senza che per l'uomo sia realmente possibile saziarsi. La grazia divina e la carità, *amore del bene*, guariscono il desiderio trasformandolo in una via di unione con Dio, e portando l'uomo ad adottare un nuovo atteggiamento che è quello dell'umiltà nel riconoscimento del proprio bisogno: per cui diventa capace di godere dei beni (e del Bene) senza diventare schiavo della concupiscenza. E così esercitando e ampliando il proprio desiderio l'essere umano diventa sempre più *capace di Dio* e, dato che Dio è amore, capace di amore sempre più intenso, vero e ordinato per il prossimo, in un circolo virtuoso che tende a rafforzarsi.

In secondo luogo, *l'etica della generosità* nell'amicizia. L'essere umano secondo Tommaso è essenzialmente aperto all'alterità, all'incontro con il prossimo e con Dio. Ma la volontà umana, che è sempre orientata al bene formale, non è sempre orientata al bene concreto perché può fallire nel riconoscerlo. Così il rapporto con l'altro rischia sempre di restare nella superficialità e nel caso peggiore di degenerare nell'odio o nella brama di dominio sul prossimo. La risposta di Tommaso a questo limite, costruita sull'etica aristotelica dell'amicizia, è quella che potremmo definire *etica della generosità*. Infatti la vera amicizia, che non si ferma al guadagno o alla simpatia reciproca, può svilupparsi solamente quando l'uomo si rende disponibile al dono totale e gratuito di sé: solo allora diventa possibile *comprendere senza annullare* l'altro dentro di sé, nella pienezza degli affetti orientati al bene dalla virtù.

In fin dei conti, Agostino e Tommaso parlano della stessa realtà, e congiungendo i due discorsi otteniamo l'immagine completa dell'amore perfetto. Agostino insegna che amare è desiderare, mentre Tommaso insegna che

amare è donarsi. Infatti, come potrebbe dire di essere aperto all'altro chi non avesse desiderio di lui? E d'altronde, quale via migliore del dono gratuito di sé per guarire e ampliare il desiderio? Così dall'unione delle due voci scopriamo la doppia natura nell'unità dell'amore: desiderio e dono, affetto e generosità.

La terza e ultima idea è *l'affettività dell'intelligenza*. Il fatto che Tommaso ponga la ragione al vertice dell'essere umano, assegnandole il compito di dirigere tutte le sue attività, non permette comunque di assimilare il suo pensiero né allo stoicismo antico, né al razionalismo moderno. Invece Tommaso propone una concezione molto ricca della vita intellettuale, caratterizzata dall'esperienza di una forma propria di affettività e dal dialogo costante (sebbene spesso non facile) con le facoltà e gli affetti della sensibilità. Per questo diventa impossibile ridurre l'attività conoscitiva alla semplice e meccanica acquisizione di concetti astratti o dati sensoriali, con il suggerimento che la conoscenza perfetta non sia quella che penetra nei minimi dettagli la struttura delle cose, ma quella che riesce a coglierle *in ragione di bene*, e cioè secondo il loro senso più profondo in rapporto al mondo e a Dio.

Ci sembra che questo possa costituire un apporto molto promettente della filosofia cristiana medievale a una riflessione antropologica che voglia provare a comprendere le creature umane e il mondo che abitano in tutta la loro complessità.

Bibliografia

Opere di S. Agostino

Le opere di Agostino sono state citate dall'edizione italiana pubblicata dall'editrice Città Nuova, con testo latino dell'edizione Maurina.

Opere di S. Agostino: edizione latino-italiana, «Nuova Biblioteca Agostiniana», Roma, Città Nuova 1965-2006

Studi sul pensiero di Agostino

BESCHIN G., *S. Agostino: il significato dell'amore*, Roma, Città Nuova 1983

BIOLO S., *L'amore umano ponte sull'eterno*, in AA. VV., *L'umanesimo di sant'Agostino*, a cura di M. Fabris, Bari, Levante 1988

BODEI R., *Ordo amoris: conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna, Il Mulino 1991

DOTTO G., *Conoscere e amare: l'amore nei libri VIII e IX de "La Trinità"*, Roma, Città Nuova 1991

DU ROY J. B., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris, Études augustiniennes 1966

GILSON É., *Introduzione allo studio di S. Agostino*, trad. da V. Venanzi Ventisette, Genova, Marietti 1983

MONDIN G. B., *Il pensiero di Agostino*, Roma, Città Nuova 1988

REALE G., *Il concetto dell'amore e della croce in Agostino e il capovolgimento di alcuni concetti-cardine del pensiero greco in generale e di Platone in particolare*, in *Amore assoluto e "terza navigazione": Commento alla prima lettera di Giovanni, dieci discorsi; Commento al Vangelo di Giovanni, secondo discorso*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi 1994

TRAPÈ A., *Saggio introduttivo*, in *Opere di S. Agostino: Matrimonio e verginità*, «Nuova Biblioteca Agostiniana», Roma, Città Nuova 1978

TRAPÈ A., *Agostino: l'uomo, il pastore, il mistico*, Roma, Città Nuova 2001

Opere di S. Tommaso d'Aquino

Per la *Summa Theologiae* è stata citata la traduzione svolta sul testo dell'edizione Leonina, pubblicata da Salani a cura del p. Tito Centi.

La Somma teologica: testo latino dell'edizione leonina, a cura di T. M. Centi, T. S. Centi, G. M. Ghini e C. Pera, Firenze, Salani 1949-1975

Per la *Summa Contra Gentiles* è stata citata la traduzione pubblicata dalle Edizioni Studio Domenicano a cura del p. Tito Centi.

La Somma contro i Gentili, a cura di T. S. Centi, Bologna, Edizioni Studio Domenicano 2000-2001

Per le *Quaestiones Disputatae* è stata citata la traduzione svolta sul testo dell'edizione Leonina pubblicata dalle Edizioni Studio Domenicano.

Le questioni disputate: testo latino dell'Edizione leonina e traduzione italiana, trad. di V. O. Benetollo, G. M. Cavalcoli, P. Lippini, R. Coggi, G. Savagnone, G. B. Mondin e A. Lobato, Bologna, Edizioni Studio Domenicano 1992-2003

Studi sul pensiero di Tommaso

CAVANI M., *La carità come amicizia: una lettura teologico-morale a partire dalla visione di san Tommaso d'Aquino, con una particolare attenzione alla questione antropologica*, Roma, Pontificia Università Lateranense 2007

CLAVELL L., *L'amore di Dio, senso della libertà*, in AA. VV., *S. Tommaso Filosofo*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1995

CLAVELL L., *Libertà e donazione*, in AA. VV., *Sanctus Thomas de Aquino, doctor hodiernae humanitatis*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1995

GALEAZZI U., *Saggio introduttivo*, in *Le passioni e l'amore: Summa theologiae, I-II, Questioni 22a-28a*, a cura di U. Galeazzi, Milano, Bompiani 2012

GALLAGHER D. M., *Person and Ethics in Thomas Aquinas*, in *Acta Philosophica*, vol. 4 (1995), fasc. 1, Roma, Armando Editore

GALLAGHER D. M., *Thomas Aquinas on self-love as the basis for the love of other*, in *Acta Philosophica*, vol. 8 (1999), fasc. 1, Roma, Armando Editore

GARRIGOU-LAGRANGE R., *Perfezione cristiana e contemplazione secondo S. Tommaso d'Aquino e S. Giovanni della Croce*, Torino, Marietti 1933

MORANDI E., *L'incontro con Dio nel volto dell'amico: riflessioni tomistiche sull'amicizia cristiana*, in AA. VV., *S. Tommaso Filosofo*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1995

PERINI G., *Amore e gaudio nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, in AA. VV., *Sanctus Thomas de Aquino, doctor hodiernae humanitatis*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1995

ROUSSELOT P., *L'intellettualismo di San Tommaso*, ed. it. a cura di C. Vigna, Milano, Vita e Pensiero 2000

VECCHIO S. (a cura di), *Le passioni dell'anima: dalla Somma di teologia I, II, questioni 22-48*, Firenze, Le lettere 2002

TURCO G., *Implicazioni della carità, il commento tomistico a 1 Cor 13*, in AA. VV., *S. Tommaso Filosofo*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1995

Altre opere

BERNARDO DI CHIARAVALLE, *I gradi dell'umiltà e della superbia; L'amore di Dio*, a cura di G. Mura, Roma, Città Nuova, 1995

GERACI G., MARCONE A., *Storia Romana*, Roma, Le Monnier 2011

GILSON É., *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, trad. da M. A. Del Torre, Milano, Rizzoli 2011

GILSON É., *Spirito della filosofia medievale*, Brescia, Morcelliana 1988

GILSON É., *La teologia mistica di S. Bernardo*, ed. it. a cura di C. Stercal, Milano, Jaca Book 1987